ELEMENTI
DI
FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA

NELLA R. UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI

Nuova Edizione accresciuta e migliorata
con note del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOLUME III.

L' IDEOLOGIA

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI PIETRO FRATICELLI
1843

L' IDEOLOGIA

CAPO I.

Dell' origine delle idee.

§. 1. Giovanetti, io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio: vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nell'*illazione:* tanto le une, che l'altra essendo giudizj, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee. Questa è stata l'analisi del raziocinio che abbiam fatto nella logica, nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto e del predicato de' nostri giudizj.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abbiam proposto la seguente quistione: *Come lo spirito forma le sue idee?* Avendo veduto, che per risolverla è necessario conoscere le facoltà dello Spirito, abbiamo perciò studiato la Psicologia, che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiere; avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la quistione, che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l'origine, e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi

all' ignoto, che cercate, non siete ancora giunti allo scovrimento di questo ignoto. La Scienza, che ve lo fa scovrire, è appunto quella, che imprendiamo a trattare, è appunto *l' Ideologia. L' ideologia è dunque la scienza dell' Origine, e della generazione delle idee.*

Le due scienze, che abbiam chiamate psicologia, ed ideologia possono tutte e due esser comprese sotto il nome di *metafisica*. la quale può definirsi: *la Scienza delle facoltà dello spirito e dell' origine delle idee;* e così la metafisica può dividersi in *psicologia*, ed in *ideologia*.

§. 2. Il nome d' ideologia è di fresca data, ed usato pochi anni sono, in Francia. Io lo ritengo, perchè mi sembra adattato alla natura della Scienza, che trattiamo, la quale si versa su la natura, e su l' origine delle nostre idee.

Prima che si fosse usato il termine d' ideologia, con cui si è denotata la metafisica, questa soleva dividersi in *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psicologia*, e *Teologia naturale*. Ma nell' Ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all'umana ragione: e nella Cosmologia e nella Teologia naturale, trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali all'umana ragione; cioè nella prima dell' idea dell' *universo*, e nella seconda dell'idea di *Dio*, possono tanto l'Ontologia, che la Cosmologia e la Teologia naturale ridursi all' Ideologia, la quale, quando è rettamente trattata, ci dà eziandio le vere nozioni dell' Universo, e di Dio.

Il Signor *Cousin* sembra di aver ridotto la metafisica alla Psicologia, ed all' Ontologia; comprendendo nell' Ontologia la Cosmologia, e la

Teologia naturale. Egli soggiunge, che il metodo di trattar la metafisica si è di cominciare dalla psicologia, e di vedere come questa ci conduce all' Ontologia.

Io vi farò conoscere in che cosa l' Ontologia, che universalmente s' insegnava nelle nostre scuole, sia viziosa. Io concilierò il rispetto dovuto agli antichi col progresso dello Spirito Umano e colla libertà nel filosofare.

§. 3. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento a contemplare l' eccellenza del metodo, che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia; ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l'analisi del primo fatto, che nel principio della logica feci osservare. Io vi feci passare dalla logica pura alla piscologia, nello stesso modo, con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro; nello stesso modo vi fo passare dalla Psicologia all' Ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere, che si prova osservando l'ordine, con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare gradatamente dal noto all' ignoto; e sarete così nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La differenza, che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio, consiste nella maniera, ond' eglino considerano le conoscenze: l' ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il *come* delle conoscenze: fintanto che non le ha vedute formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle: il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente,

che il metodo analitico sia il metodo degli inventori, ma se gl'inventori son superiori al volgo de'dotti, perchè non seguire il metodo che reso abituale, può rendere i giovani inventori (1)?

§. 4. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo esteso, e rapido sulla scienza, che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito; il che vale quanto dire, che avete conosciuto quali sono le prime facoltà intellettuali; come le altre si seguono; e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna ed interna, ci presentano i dati su de'quali dee spiegarsi l'attività dello spirito: che il sapientissimo Autore della natura avendo reso l'uomo capace di piacere, e

(1) Sembra che siasi cercato, specialmente nei tempi trascorsi, di rendere misteriose le scienze più di quello che lo sieno di lor natura. Il segreto motivo che ha perpetuato il sistema sintetico, ed un gergo semi-barbaro combinato con una lingua morta e non facile, sarebbe mai il desiderio di farsi venerar soverchiamente dal volgo e dai principianti che tanto più ammirano quanto meno intendono? Ci avrebbe contribuito l'inerzia naturale alla maggior parte che vuol pensar poco e sembrar di saper molto, contentandosi della notizia di una lunga serie di definizioni, di aforismi, di opinioni, senza curare di connettere tra loro le cose e vederne i rapporti? Ci abbia avuto parte l'affètto che prendesi a ciò che formava la più seria nostra occupazione negli anni primi, e ci costò molta fatica per apprenderlo? Comunque siasi, è pur troppo vero che il metodo analitico nell'istruzione non è comunemente praticato, o è mal praticato; e il nostro ch. A. mi sembra che in questi suoi elementi sia stato il più felice di quelli che han preteso di fare altrettanto.

di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa, per mezzo dell' azione dello spirito, l'arbore delle nostre conoscenze: tosto che l' uomo prova il piacere ed il dolore, egli desidera; tosto che desidera, opera, cioè vuole; a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto di analisi si riproducono, e l' immaginazione nasce. Questa segue la legge dell' associazione delle idee: e quest' assocazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo, che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi, e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già, che l'ordine cronologico nell'esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1. sensabilità e coscienza, 2. desiderio, 3. volontà, 4. analisi, 5. immaginazione, 6. meditazione.

Chiamando *pensiere* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza, le facoltà delle quali vi ho parlato possono chiamarsi le facoltà del pensiere. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia, che trattiamo, vi fa dunque risalire all'origine del mondo morale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magnifiche città, che formano l'ammirazione de' viaggiatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro, che forma l'incantesimo degli occhi e dell' udito? Che cosa è

mai quella nave orgogliosa, che dominando l'oceano, trasporta altrove i prodotti di un suolo, e crea per l'uomo de'nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto l'effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere rapito dal piacere, che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà, che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l'analisi delle facoltà intellettuali, e quella delle idee, che sono i loro prodotti, voi vedrete nascere tutte le verità, e tutti gli errori: tutte le arti, e tutte le scienze. Allora, che tratteremo della filosofia morale, vedremo l'origine e la generazione di tutte le passioni, di tutte le virtù, e di tutti i vizj. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studj? voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito, e di quello delle idee, voi compiangerete la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§. 11. Tutta la quistione su l'origine delle idee, si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione, e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee, che si suppongono ricevute per mezzo de'sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, d'estensione, di moto ec. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza, che abbiamo di ciò che accade in noi stessi; per esempio, le

nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore ec. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi, e di sintesi, co' materiali dati dall'esperienza. « Le « sue sorgenti, così *Locke*, delle nostre cono« scenze sono l'impressione che gli oggetti e« sterni fanno su de' nostri sensi, e le proprie « operazioni dell'anima riguardo a queste im« pressioni, su le quali ella riflette, come su i « veri oggetti delle sue contemplazioni. Così la « prima capacità dell'intendimento umano con« siste in ciò, che l'anima è atta a ricevere le « impressioni, che si fanno in essa, o dagli og« getti esterni per mezzo de' sensi, o dalle sue « proprie operazioni, allora che essa riflette su « queste operazioni stesse. È questo il primo « passo che l'uomo fa verso la scoverta delle « cose quali che sieno. Su questo fondamento « sono stabilite tutte le nozioni, che egli avrà « sempre naturalmente in questo mondo. L'ani« ma non passa al di là delle idee, che la sen« sazione e la riflessione le presentano, per es« sere gli oggetti delle sue contemplazioni. Lo « spirito è a questo riguardo semplicemente pas« sivo, e non è in mio potere di avere, o di non « aver questi rudimenti, e per dir così, questi « materiali di cognizioni. Vi sono due specie « d'idee, alcune sono semplici, alcune altre sono « composte. Or queste idee semplici, che sono i « materiali di tutte le nostre conoscenze, non « sono suggerite all'anima, che dalle due vie,

« di cui abbiamo parlato, voglio dire dalla sen-
« sazione, e dalla riflessione. Allora che l'inten-
« dimento ha ricevuto una volta queste idee
« semplici, esso ha la potenza di ripeterle, di
« compararle, di unirle insieme con una varietà
« quasi infinita, e di formare per questo mezzo
« nuove idee complesse, secondo che lo trova a
« proposito (1). »

§. 6. L'opera di *Locke* su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di passaggio l'analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare, per trattare con precisione e con profondità la quistione dell'origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici: questa proposizione nel rigore de' termini è falsa. Il sentimento del me, il quale sente *un fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale; la sensibilità e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, ed un'altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un'analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizii, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze; esse non sono anteriori

(1) Locke, Sagg. su l'intendimento umano, lib. I. c. I.

a' sentimenti; ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire, *io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione*, e per aver queste idee è necessaria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, o che decompone il sentimento interno del me afflitto; senza di quest'atto della meditazione; l'*Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto e della modificazione in confuso; ma non mica l'idea del soggetto nè quella della modificazione, distinte l'una dall'altra, idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio *io sono afflitto*. Noi diremo dunque, *che le idee sono gli elementi dei nostri giudizii, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza.*

§. 7. Ma qui un'altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da *Locke* nè da' suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza: ora si dee cercare: *tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti, della sensazione, e della coscienza?* Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto si domanda: *tutte l'idee semplici sono esse il prodotto dell'analisi de' sentimenti?* La conoscenza del sistema delle nostre

facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale, e che, comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: *il corpo A è uguale al corpo B*, possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B, ma non possiamo denotare un oggetto sensibile, che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza, chè l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato: essa sarà maggiormente sviluppata in appresso. Alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l'idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *d'onde ci vengono le idee semplici?* io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive:* esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive;* esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici ve-

dute dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi.

Per non prendere equivoco nel significato, che io lego a questi vocaboli *oggettivo e soggettivo*, io dichiaro, che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti, che si conoscono; e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Io distinguo inoltre due specie d'idee *soggettive*, alcune soggettive riguardo alla loro origine, ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche: altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore: tale è l'idea dell'Infinito.

§. 8. Io tratterò in primo luogo dell'origine delle nostre idee semplici, e di quelle idee complesse, che si possono abbracciare con un solo atto di attenzione.

Ma di quali idee dee particolarmente la filosofia spiegar l'origine?

Un africano, che non sia giammai stato in Europa, avrà le idee individuali diverse da quelle di un europeo, poichè gl'individui, che si son presentati al primo, non si son presentati al secondo. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si dee certamente intraprender quella delle idee particolari di ciascuno individuo; sarebbe questa una impresa impossibile, ed inutile per la scienza dell' umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono esser diverse da quelle degli altri; segue, che uno può avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessarj per acqui-

starle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà aver l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti, per avere le idee generali di questi animali; e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi dei sentimenti necessarj per acquistarla; quanti uomini i quali non avendo giammai abbandonato le molli piume, se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro i sentimenti necessarj per formarsela! Se le idee sono un prodotto della meditazione sui sentimenti, segue, che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarj per formarcele; o perchè avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistar le idee di cui parliamo. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all'intelletto;* quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all' intelletto.*

Se vi sono idee generali, per le quali possono mancare ad alcuni uomini i sentimenti necessarj alla loro formazione, non tutte le idee generali sono dunque essenziali all'intelletto, e non di tutte in conseguenza noi dobbiamo qui farne l'analisi.

§. 9. Ma quali saranno le idee generali oggetto del nostro esame? Vi sono forse alcune idee generali essenziali all' intelletto? Ecco una ricerca molto importante. Il metodo che noi seguiamo è l'analitico: in questo metodo dobbiamo passare gradatamente dal noto all' ignoto. Il noto, che in questo momento abbiamo nella ricerca, che ci occupa, si è: *le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti:* l'ignoto si è: *vi sono idee essenziali all'intelletto, e se vi sono, quali sono esse?* Ciò vale quanto dire: *vi sono idee, che ciascun uomo, in qualunque luogo, in qualunque tempo, può colla meditazione su i proprj sentimenti, acquistare? Quali sono queste idee?* È evidente, che queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti che in qualunque luogo, in qualunque tempo, sono nello spirito di ogni individuo del genere umano. Io vi ho mostrato, che la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*, è il primo fatto, da cui, per non traviarsi dee partire la filosofia: che questo fatto è perenne ed universale in tutti gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi.

I sentimenti dunque, su i quali dirigendosi la meditazione, può produrre tutte le idee essenziali all'intendimento, sono già trovati: essi sono il sentimento del *me*, e quello di *un fuor di me*. Di tutte le idee dunque che l'azione feconda della meditazione può sviluppare da questi germi del sapere umano, io mi accingo a farvene l'analisi.

§. 10. Che vi sieno alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee

generali, che non si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'uso della loro ragione, è anche un fatto incontrastabile. Chi mai non vede la differenza fra l'idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ec. e l'idee generali dell'unità, del numero, del corpo, dello spazio, del soggetto, della qualità, della causa, dell'effetto ec.?

Le lingue sono l'espressione fedele del pensiere umano, e dal segno possiamo tirare più di un'induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de'nomi sostantivi, e de'nomi aggettivi, de'verbi attivi e de'verbi passivi, modificati in tempi passati, presenti e futuri, degli avverbj, delle proposizioni, delle congiunzioni. Vi sono ancora delle regole generali di sintassi comuni a tutte: questa uniformità nella costituzione delle lingue prova l'uniformità delle nozioni, che hanno presieduto alla loro formazione.

Siamo dunque obbligati a distinguere due specie d'idee universali; una comprende le idee universali *accidentali all' umano intendimento*, l'altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. La stessa analisi delle idee, che *Locke* ci dona, conferma questa distinzione. Egli difatto non ci dà l'analisi delle idee accidentali all'intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente, e costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'uso della loro ragione.

§. 11. Alcuni filosofi, per ispiegar l'esistenza universale e costante di alcune di queste idee in tutti gli uomini, hanno ad esse attribuito la stessa origine del nostro essere intellettuale; e l'hanno perciò riguardate *come innate*, cioè come elementi

costitutivi originarj dell' esistenza del nostro spirito. Da ciò è nata la distinzione delle idee, considerate relativamente alla loro origine, in *avventizie*, *fattizie* ed *innate*.

Si chiamano *idee avventizie* quelle, che ci vengono per mezzo de' sentimenti o esterni o interni; queste idee avventizie, strettamente parlando, son tutte singolari, come sarebbe l'idea del tale colore, del tal sapore, del tal individuo; ma si dicono pure idee avventizie, quelle idee generali, che hanno un oggetto reale, cioè che hanno la loro realtà negl' individui realmente esistenti, come sono l'idea generale di uomo, di cavallo, di animale ec. Si chiamano poi *idee fattizie* quelle, che lo spirito si forma da sè, senza ricavarle dagli oggetti singolari, e senza riferirle ad alcun oggetto reale in natura. Tali sono le idee delle figure geometriche, ed alcune idee morali; poichè il geometra non si cura di sapere, se esista in natura la figura da lui chiamata quadrato, circolo, pentagono regolare ec. Similmente nulla vieta che il legislatore parli del parricidio, e ne determini l'idea senza che abbia giammai osservato l'avvenimento di un tal delitto.

Le *idee innate* poi, secondo i filosofi che ne difendono l'esistenza, son quelle, che non sono nè avventizie, nè fattizie: ma che hanno la stessa origine della esistenza dell' anima nostra, e che fanno parte della natura dell' anima stessa.

§. 12. I cartesiani s' impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse, nello istante della creazione, da Dio nel nostro spirito. Egli-

no riguardarono queste nozioni come i raggi dell'eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose in sè stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in sè stessi considerati, poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni, la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere all'autorità di Dio per assicurarsi della realtà dei concetti a *priori*, è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora questa nozione, essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la realtà de'principj a *priori* nell'atto che intendesi di dimostrarla. *Kant* ammise dunque coi cartesiani delle nozioni a *priori*, ma tolse a queste, isolatamente considerate, qualunque realtà.

Locke, cercando di rovesciare la dottrina dell'idee innate, addusse per ragione principale, che gl'idioti ed i bambini non hanno conoscenza di queste idee. Dire che una nozione è impressa nell'anima, e sostenere nel medesimo tempo che l'anima affatto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani sebbene non trovino soddisfacente l'analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura

de' concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano agli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui parliamo. di modo tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti nei quali egli non ha coscienza di alcun atto di ambizione? Sembra, continuano questi filosofi. non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato e perenne, privo nondimeno di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro di *Locke*, ed i discepoli di lui, determina la natura delle idee innate.

Kant riguardò i principj a *priori* come simultanei colle sensazioni, non già come ante-

riori, nell'ordine del tempo, alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie a *priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi di vedere e di pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo: i modi di pensare sono le dodici categorie dell'intelletto, le quali sono alcune nozioni, di cui parleremo appresso. Con ciò il filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L'acqua che si versa in un vaso, prende la forma del vaso stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità:* i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità:* essi vengono dal soggetto non già dall'oggetto: questi modi sono a *priori:* noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio e nel tempo: noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarii del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principii innati, colla dottrina trascendentale su i principii a *priori*. La prima concede la realtà a' principj innati ed a *priori;* la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell'ordine a *priori*. Questa differenza è molto importante.

§. 13. Leibnizio, ne' suoi nuovi saggi su l'intendimento, ammise le idee innate, e le riguardò come disposizioni non come atti, sebbene egli soggiunga, che queste disposizioni sono sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono. Locke, come ho detto, per combattere le idee innate, era partito da questo principio: *ciò che è nell' intendimento è presente alla coscienza*. Un tal principio, dice Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa, che l'aver solamente la facoltà di acquistarla. Posson dunque esservi delle verità impresse nell' intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Io mi son servito, continua Leibnizio, del paragone di una pietra di marmo, che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, di tavolette vote, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra, che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera; sebbene vi bisognasse del trava-

glio, per discovrire queste vene, e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così, che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono.

Se si domanda a Leibnizio: Quali idee si debbono riguardare come innate, egli risponde, che son tali tutte quelle, che entrano nella verità necessarie.

§. 14. Ma determiniamo lo stato della quistione. Fa d'uopo in primo luogo distinguere le conoscenze dalle nozioni, o idee. Le prime sono giudizj, le seconde sono gli elementi de'giudizj. Che tutte le nostre conoscenze non derivino immediatamente dall'esperienza, è questa una verità incontrastabile, e su la quale conviene ancora o esplicitamente, o implicitamente almeno, tutta la scuola di Locke, non escluso Condillac.

Noi abbiamo delle conoscenze necessarie; e perciò di un'universalità assoluta, la quale deriva dalla necessità, ed è, in conseguenza, indipendente dall'esame de'casi particolari, e quindi tali conoscenze sono in noi *a priori*. Ma le idee, che sono i materiali di queste conoscenze necessarie, sono ancor esse *a priori*, come le conoscenze medesime? Leibnizio, come ho detto, risponde, che queste idee sono innate in noi, e perciò *a priori*.

Riguardo alle nozioni o idee, si possono fare le seguenti quistioni: 1. *Tutte le idee essenziali all'intendimento umano sono esse soggettive* o *oggettive*, o alcune *soggettive*, od altre *oggettive*? Kant risponde che son tutte soggettive:

Locke risponde, che son tutte oggettive; ed il Sig. Laromiguiere, in conformità di questa seconda opinione, definisce l'idea, *un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti*. La mia opinione si è che vi sono molte idee essenziali all'intendimento, che sono oggettive, e che ve ne sono ancora alcune che sono soggettive. Ma fa d'uopo osservare, che i difensori delle idee innate, o *a priori*, distinguono due specie d'idee, che si trovano in tutti gli uomini: alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie del nostro sapere; così, essi dicono, la nozione dell'unità, della sostanza ec. sono idee necessarie: ma l'idea del nostro corpo non è necessaria: questa seconda è oggettiva, le altre sono soggettive.

2. L'opinione, che ammette l'esistenza di alcune idee soggettive, cioè che derivano dalla natura dell'intendimento stesso, non mica dagli oggetti, è la stessa di quella, che pone l'esistenza delle idee innate?

Se per idee innate si intendono alcune nozioni attuali, alcuni atti del pensiere privi di coscienza, l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive è alquanto diversa da quella dell'esistenza delle idee innate; se poi per idee innate s'intenda una disposizione originaria dell'anima nostra, di produrre in certe circostanze, in seguito dei sentimenti che proviamo, alcune date nozioni, in tal caso l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive coincide con quella dell'idee innate. È certo, che supponendo alcune nozioni, le quali, in certe circostanze derivano dal soggetto che conosce, fa d'uopo porre in questo soggetto una disposi-

zione naturale a produrle. Ma noi ignoriamo in che cosa consiste questa disposizione, poichè ignoriamo l'essenza dell'anima (1).

(1) Questa tanto dibattuta questione delle idee innate, sembra al presente aver nuovi fautori, e di gran nome. L'istesso autore pare *in qualche modo* ammettere un non so che nello spirito, che sotto un certo aspetto potrebbe considerarsi come una idea innata. Egli dice (Lez. di Logic. e Metaf. L. XCIII.) « Un'at« tenta considerazione di ciò che accade in noi c'inse« gna, che non vi sono altre disposizioni naturali nel « nostro spirito, se non quelle che si riferiscono a per« cezioni, conoscenze, desiderj e voleri. Più supponia« mo che il desiderio ed il volere soppongano la per« cezione dell'oggetto desiderato e voluto. Ammetter « dunque una disposizione originaria ossia un prin« cipio, comunque si voglia chiamare, nel nostro spi« rito, ad avere, in seguito del dolore della fame, della « sete e dell'amor fisico, un certo fantasma piacevole « dell'operazione idonea a soddisfare siffatti appetiti, « parmi che sia un risalire, guidato dall' esperienza, « dagli effetti alle cause. Se lo spirito umano è dotato « di una fantasia riproduttiva, perchè non potrebbe « eziandio esser dotato di una fantasia produttiva? ». Vedremo qualche cosa di simile nella Filosofia morale, intorno all'idea *di dovere* ec. Il ch. Rosmini *nel Nuovo saggio sull'origine delle idee* vorrebbe che lo spirito avesse almeno un'idea innata, e sarebbe quella dell'*essere*. Io non mi so indurre ad abbracciare queste opinioni, sebbene conosca che non è cosa facile abbatterle, molto più che alcune, e specialmente quelle del Galluppi sono tenute dai più per vere. Bensì dirò che la sentenza del *Reid* che vuole esser meccanici e non volontarj in principio gli atti del poppare ec. nel bambino, non mi sembra abbastanza confutata dall'A. Egli dice che i moti che l'animale fa per mangiare, per bere, ec. sono diversi da' moti meccanici che gli conservano la vita. Nell'uomo adulto questi moti son volontarj; perchè sarebber meccanici nel bambino? Quando ha imparato a conoscer la madre, non vuole il latte di

Nello spiegare l'origine delle nostre idee, io partirò dal fatto primitivo *del me che percepisce un fuor di me.*

Io noterò quali nozioni possono derivare dagli oggetti sieno interni, sieno esterni, e quali non possono dagli oggetti derivare. Io esaminerò di più, se vi è qualche idea soggettiva di un oggetto realmente esistente.

CAPO II.

Analisi delle idee dello spirito e del corpo.

§. 15. Facciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me:* e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un moltiplice. Ciascuna parte di que-

altra donna; come supporre che il moto di succiare qui volontario, sia stato in principio meccanico? Tal disposizione si perde col crescere? Ma, e perchè, domando io, non può perdersi col crescere? perchè un'azione in principio meccanica, non può in seguito divenir volontaria, molto più se si acquistino e vi si associno idee che prima non si aveano? — Comunque siasi o istinti, o tendenze naturali, o disposizioni dell'animo, o quello che più decide, *certi fantasmi piacevoli* che nascono in seguito di una modificazione, e dei quali fantasmi non si abbia avuto per l'avanti la sensazione e l'idea corrispondente, che altro sono se non specie di idee innate? Adottando quest' opinione, essa non altera essenzialmente le bellissime teorie che in seguito sviluppa il nostro Autore; ed ognuno può seguir quell'ipotesi che più lo persuade.

sto moltiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono, nel mio sentimento, le modificazioni delle altre. Il tronco di un arbore è distinto da'rami: ciascun ramo è distinto da un altro: il moto di un ramo può stare senza il moto di un altro, e di tutto l'arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me.*

Ma vediamo quale è il sentimento del *me*, che percepisce *il fuor di me.* La coscienza del raziocinio è la percezione del me che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque*: la percezione del *me* che dice *dunque*, è la percezione del me che giudica nell'illazione e nelle premesse: l'*io* dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *io* in ciascuno de'tre giudizj, di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l'*io* che giudica è l'*io* che dice *è*, o *non è;* in conseguenza è l'*io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*io* è dunque uno nella nozione, nel giudizio e nel raziocinio.

Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un *moltiplice;* ma ha un'unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo; il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo: io chiamo questa unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica. Ma percepire l'unità sintetica è percepire il me

che *sintetizza;* percepire il me che *sintetizza* si è percepire il *me* che riunisce la varietà delle percezioni del soggetto logico. L'*io* dunque sentito nell'unità sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni, che esso riunisce. L'*io* dunque che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l'istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere viepiù chiara questa importante verità: « Se una sostanza che pensa, « dice *Bayle*, non fosse una, che come un globo « è uno, essa non vedrebbe mai un albero in- « tero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da « un colpo di bastone.

« Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Con- « siderate la figura delle quattro parti del mon- « do su di un globo, voi non vedrete in questo « globo cosa alcuna che contenga tutta l'Asia, « o anche un fiume intero, il luogo che rappre- « senta il regno di Siam, e voi distinguete un « lato dritto, ed un lato sinistro nel luogo che « rappresenta l'Eufrate. Da ciò nasce, che se que- « sto globo fosse capace di conoscere le figure di « cui è stato adornato, non conterrebbe cosa al- « cuna, la quale potesse dire: *io conosco tutta* « *l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di* « *Amsterdam, tutta la Vistola:* ciascuna parte « del globo potrebbe solamente conoscere la par- « te della figura, che le sarebbe caduta in sorte, « e come questa parte sarebbe sì piccola, che « non rappresenterebbe luogo alcuno per intero, « sarebbe assolutamente inutile, che il globo fos- « se capace di conoscere; da questa capacità non « ne risulterebbe alcun atto di conoscenza, o per

« lo meno sarebbero atti di conoscenza molto
« diversi da quelli, che noi sperimentiamo, poi-
« chè i nostri ci rappresentano un albero intero,
« un intiero cavallo. Prova evidente, che il sog-
« getto colpito da tutta l'immagine di questi
« oggetti, non è divisibile in molte parti, e per-
« ciò che l'uomo in quanto pensa non è cor-
« poreo o materiale, o composto di molti es-
« seri (1).

(1) *Dict. Art. Leucippo.* Lo stesso Bayle si propone un'obiezione che può sembrare alquanto speciosa: « Voi mi direte forse, che l'anima non vede insieme « in una volta tutte le parti di un cavallo, ma le une « dopo l'altre; che questa successione è sì pronta che « essa è impercettibile, e che l'impressione ricevuta al « primo istante può durare assai per trovarsi riunita « coll'impressione degli istanti seguenti, donde av- « viene che l'anima crede di vedere le parti dell' og- « getto che più non l'impressionano. Così ella crede « di vedere un circolo di fuoco, allorchè si gira circo- « larmente un pezzo di legno acceso. Ella vede succes- « sivamente tutte le parti di questo circolo; e nondi- « meno le sembra di vederle tutte insieme. Ciò deriva « dal durare l'impressione ricevuta più lungo tempo « di quello che dura l' azione stessa dell' oggetto ». Si risponde che la forza dell'argomento con cui proviamo la semplicità dello spirito non si appoggia alla simultaneità dell'impressioni dell'oggetto composto. Le sue parti o facciano insieme impressione sull'anima o ve la facciano successivamente, è sempre necessario per vederlo intiero che ciascuna parte sia veduta dalla stessa sostanza semplice; perchè se una parte del così detto *sensorio* percepisce la testa di un uomo, una parte ne percepisce il tronco, una parte le estremità, niuna potrebbe aver coscienza di aver percepito l'uomo intero. Il fenomeno citato del pezzo di legno acceso mosso in giro non esisterebbe nell'anima, se in essa non

La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell'*unità*, o della *semplicità* del *me che sintetizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei sensi, meditando su i giudizj, a' quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell' unità semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro, che provate una sorta di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponderete quello o questo: voi dunque paragonate

facesse impressione da ciascun punto della periferia in cui si trova; e l'impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella dei momenti successivi nello stesso soggetto semplice, onde si possa vedere un'intera periferia di fuoco. — E ciò sia detto per chi crede che l'organizzazione della materia portata ad un grado a noi ignoto può esser tale da far che la macchina fisica dell'uomo pensi, ragioni ec. Poichè qualunque siasi l'organizzazione del corpo, finchè non esisterà una sostanza distinta da esso, *semplice ed una* nel rigor del termine, sarà impossibile aver mai coscienza di modificazioni successive e varie, paragonarle, analizzarle ec. e solo potrà dirsi che l' organizzazione del corpo, e precisamente del cervello, più o meno perfetta, contribuirà a far sì che lo spirito, per essere unito a questa macchina di carne, di cui si serve per l'esercizio delle sue facoltà; tanto meglio spiegherà la sua forza quanto sarà più perfetto lo strumento che adopera.

insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo di esservi riscaldato, e di aver odorato, io vi faccio gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri sia il maggiore: bisogna dunque, che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io*, che giudica, conosce se un piacere de'sensi sia maggiore del piacere della scoverta di una verità, o di quello che reca l'esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole; è questa una prova, che la coscienza del *me*, che sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso, che sente gli odori, nè della vostra mano, che sente il calore: poichè, come la mano ed il naso sono due cose assolutamente distinte, egli è tanto possibile, che l'una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa sala il piacere, che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l'odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso e della mano; ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, semplice, e privo di parti: perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l'odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un moltiplice, di un composto; il sentimento

del *me* è il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*. L'un sentimento è dunque distinto dall'altro.

§. 16. La distinzione de'due sentimenti, de'quali vi ho parlato, è della più alta importanza. I filosofi che si chiamano *materialisti* la negano. Essi insegnano: 1. che noi non abbiamo, nè possiamo avere altre idee, se non che quelle de'corpi: 2. che ciò che pensa in noi è anche corporeo: 3. che non può esistere altra cosa se non ciò che è corporeo. Voi vi accorgerete da quello, che ho detto nel §. antecedente, che il materialismo è falso in tutti i punti: 1. noi abbiamo l'idea del semplice, ed essa nasce dal sentimento del *me:* 2. ciò che in noi pensa non può concepirsi se non come semplice: e la nozione del soggetto pensante corporeo è un'evidente contradizione. La dottrina, che insegna la semplicità del soggetto pensante, si chiama il *dogma della spiritualità dell'anima* (1).

(1) Chi amasse veder altre profonde e non usitate dimostrazioni sulla spiritualità dell'anima legga *il discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana* dell'acutissimo *T. V. Falletti* (*Roma* 1777). Quanto poi a tante e tante, spesso ridicole obiezioni che si fanno a questa principale ed importante verità metafisica, le quali l'A. sdegna di riportare e confutare, dirò, che quando una verità è dimostrata invincibilmente, come qui si fa, i dubbj, le apparenti difficoltà ec. che possono affacciarsi ai principianti, qualora essi siano di buona fede, debbono essere disprezzate affatto. Se poi non vedano specialmente a primo aspetto, la confutazione di ciò che loro viene obiettato, non debbono mettere in forse una dimostrazione invincibile ed apodittica, ma piuttosto cercare o

Questa nozione della spiritualità è un risultamento necessario dell'analisi della coscienza del *me* pensante.

E qui vi prego, giovanetti, di elevare il vostro pensiere, e di guardare la quistione sotto un punto sublime di veduta. Vi ho spiegato nella psicologia la facoltà di sintesi; ora senza una tal facoltà non sarebbe possibile l'umano sapere. Una scienza è una catena di raziocinj, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocinj sono una serie di giudizj: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio: senza il *dunque*, nel pensiere non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è* o *non è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un'unità di pensieri le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiere le sue diverse parti. Ora la coscienza dell'unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell'unità del soggetto pen-

da sè, o negli autori, con tranquillità ed animo non pregiudicato la soluzione della difficoltà, che deve esistere certamente, perchè la verità è una: ed i *forse*, i *potrebbe essere*, frasi usate dai sofisti, quando non usano un linguaggio impudente, senza nulla dimostrare con solidità, fanno sopra di lei quello che fa una leggera nebbia sul sole. E ciò sia detto per chi pretende che l'A. non abbia in questo punto discusso ampiamente, come lo esige l'importanza, il dogma della spiritualità dell'anima. (V. le Lezioni di Logica e Metafisica del *Galluppi* Lez. LXIV, *Damiron*, Corso di Filosofia T. I, pag. 77.)

sante: quest' unità del soggetto pensante io la chiamo *l' unità metafisica del me.* L' unità sintetica del pensiere suppone dunque necessariamente l' unità metafisica del *me.* La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone; ed essendo un pensiere distinto dall' altro, come si farebbe l' unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un centro, che li riunisca? L' agente che costruisce è necessario che abbia tutt' i materiali della costruzione. *L' io* di *Newton* che ritrova il calcolo sublime è lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l' unità metafisica del me non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo.* Imprimete bene nella vostra intelligenza e nella vostra memoria questa verità principale nell' ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il nome di *spirito.* Abbiamo dunque spiegato l' origine della nozione dello spirito (1).

§. 17. Se vi domando: avete voi un' idea generale del corpo? Risponderete di sì senza esitare; ma se vi domando di nuovo: quale è questa

(1) Gli attributi dello spirito si possono ridurre all' *attività, unità, identità.* (V. Damiron Cap. cit. pag. 99.)

idea, e come l'avete acquistata? Io credo, che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle questioni proposte.

Prendete in mano una moneta: è certo che l'idea generale del corpo dee far parte dell'idea particolare di questa moneta: ora noi scorgiamo, che questa moneta è un'estensione di una certa figura, che toccata produce un certo sentimento di resistenza: che la mano non può penetrarla affatto, che lasciata dalla mano cade a terra, e ritenuta produce una certa sensazione di peso: finalmente osserviamo, che possiamo muoverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla. Prendendo in mano altri corpi, per esempio un sasso, un legno ec., la meditazione su i sentimenti, che ci destano, ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò concludo, che l'idea generale del corpo, somministrataci dalla sensazione, è la seguente: *una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricercare oltre del moto suo proprio e naturale* (1), *altri moti dall'esterno.*

Ma questa idea ha bisogno di un'analisi di-

(1) Non si pensi che qui si voglia dare ai corpi un moto *necessario*; chè se questo fosse il sentimento dell'A. non credo che in buona fisica si possa ammettere. I corpi non hanno moto proprio e naturale e essenzialmente, ma solo sono suscettivi di moto naturale e proprio purchè sia loro impresso. Forse intende per moto naturale proprio il moto centripeto; ma questo pure non è essenziale e necessario ai corpi. E quest' avvertenza sia fatta per contentare alcuni meticulosi che credon vedere l'errore mascherato dovunque, anche nell'opere degli scrittori più insigni e di sana dottrina.

ligente. Essa ci somministra l'occasione di molte importanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l'idea dell'estensione? L'idea dell'estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l'esperienza c'insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide, e che si limitano scambievolmente, e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose colorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione dalla solidità e dal colore, e vi rimarrà l'idea di una moltitudine di cose, che si limitano scambievolmente. L'idea dell'estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto, che su le sensazioni visuali?

Io vi ho detto, che alcuni filosofi, riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da sè sole a rivelarci nulla di esterno, ricorrono a'giudizj abituali, che si mescolano con queste sensazioni, per ispiegare come avvenga, che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel §. 66 della psicologia, e ne'§§. seguenti vi ho ancora addotto le ragioni che ho avuto di non adottarla: è utile di rileggere quanto ho scritto in quel luogo. Possiamo intanto concludere, *che l'idea astratta ed universale dell'estensione ci viene dal tatto e dalla vista* (1).

(1) Potrebbe alcuno desiderare in questo luogo la soluzione del celebre problema proposto da *Molineux* cioè: *un cieco nato, che per mezzo del tatto avesse appreso a distinguere un cubo da una sfera della medesima grandezza e materia, acquistando la vista sareb-*

L' esempio che vi ho recato della moneta, vi fa conoscere abbastanza, che l' idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del tatto: resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro che gli occhi ci somministrano l' idea della figura e del moto. Riguardo alla solidità ed impenetrabilità, si potrebbe dubitare, se la vista ce ne potesse dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l' affermativa, poichè non vediamo noi forse cogli occhi,

be in grado di distinguer l' uno dall' altra? Locke, Berkeley, Bullier, Leibnitz, Jurin, Condillac, Sonderson, Diderot si sono occupati seriamente della soluzione: ma vario ne è il risultamento. La soluzione più comunemente adottata è, che senza l' ajuto del tatto, combinato colla vista, e senza un lungo esercizio, il cieco nato che avesse acquistata la vista, non distinguerebbe alcuna cosa, non avrebbe idea delle figure, della grandezza, della distanza, e vedrebbe gli oggetti confusi e come adesi all' occhio. Si vuole che a confermare queste illazioni siasi aggiunto il fatto; e si cita la storia di un giovanetto inglese, cui dal famoso *Cheselden* fu fatta l' operazione della cateratta. Comunque siasi, queste dottrine ben considerate non fanno contro l' A. nella presente *teoria*, e nell' altra con cui stabilisce che ciascuna sensazione è *oggettiva*. Chi amasse veder trattato con estensione il problema di Molineaux legga *l' Ottica della Natura del D. Cristofano Sarti* (Lucca 1792). Non espongo questa materia, neppure in scorcio, perchè la brevità di una nota nol comporta, e perchè son d' opinione che in un corso elementare debbano aver luogo le teorie principali e profonde, non l' erudizione della scienza, che non esige altro che la semplice lettura per essere appresa, e che però gli studiosi posson facilmente acquistar da sè stessi, quando loro siano indicate l' Opere, ove possono attingerla.

che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l'abbandona? Similmente, non vediamo noi cogli occhi, che un corpo dopo averne urtato un altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere che i corpi son centripeti. Possiamo in conseguenza concludere, che l'idea generale del *corpo* ci viene, meditando tanto su le sensazioni tattili, che su le visuali. Ma non si dee tralasciare di osservare, che il sentimento di resistenza, e perciò la nozione propria che le corrisponde, non ci viene che dal tatto.

§. 18. Gli altri sensi non sono sufficienti, per sè stessi considerati, a darci l'idea del corpo. Le sensazioni degli odori, dei suoni, de' sapori non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell'impenetrabilità, che entrano nell'idea generica del corpo.

Sembra inoltre, che queste sensazioni non possano darci l'idea dell'estensione e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L'illustre *Condillac* considerando, per mezzo dell'astrazione, un uomo privo dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista, e limitato al senso del tatto, pensa che quest'uomo avrebbe il solo sentimento, che egli chiama *sentimento fondamentale:* questo sentimento sarebbe quello, che nasce dall'azione delle parti del suo corpo le une

su le altre, e principalmente da' moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest' uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente, che ciascun organo è da sè stesso capace a darci questo sentimento fondamentale, poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Difatto supponendo, che una paralisia universale renda insensibili tutti gli organi all' infuori del naso, quest' organo modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale, di cui parla *Condillac.* Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrebbe, secondo lo stesso filosofo, alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto che tutti possono somministrare allo spirito. possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della loro particolare struttura, le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l' orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo ec. Ma nè l'orecchio nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l' occhio quelle de' suoni. Vi son dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale, che tutt' i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificasse l' anima colle sensazioni degli odori, queste sensazioni le darebbero forse l' idea del naso? *Condillac*, che ho citato, dice di no: egli si propone la seguente quistione: *l' anima potrebbe ella sentirsi, senza rap-*

portare le sue sensazioni al suo corpo? Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente, che sentire un corpo, e sentire l'organo, che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano che la tiene. In questo caso le sensazioni dell'anima si rapportano al corpo. e me ne danno un'idea. Si tratta egli delle sensazioni dell'odorato? Non è più la stessa cosa, non è mica possibile con queste sole sensazioni di farsi l'idea di alcun corpo. Limitatevi, egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione. di figura, di solidità, di peso? Io non so, qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi: non so decidere, se il sentimento fondamentale solo possa darci l'idea dell'estensione: mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione, mi sembra impossibile, che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario, che in ciascun istante sia sostenuto, e provi la reazione de' corpi esterni, che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo: quindi il sentimento di solidità, che lo spirito prova, è il sentimento di una moltitudine di cose solide: sin da' primi momenti della vita del pensiere si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di un'estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo nel nostro corpo; il bambino piange, succia il

latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. *Condillac* pretende, che se la sua statua, limitata al solo sentimento fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa ed a' piedi, queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere, che essa è estesa; ma questo filosofo non ammette egli forse, che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di solidità? (1) Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria e falsa.

Condillac si propone la seguente quistione: *un'anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo sente ella sè stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa.

L'anima vostra attualmente unita al vostro corpo, sente ella sè stessa? risponderete di sì senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l'anima vostra fosse nella vostra mano: sentite un oggetto che vedete,

(1) Implicitamente però Couuillac suppone che la volontà di toccare concorra colla modificazione che si prova toccando. Infatti egli dice *stendo* la mano ad un globo di ferro ec.

come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi: ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso; se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere, che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo che ce le trasmette, e somministrarci colla meditazione l'idea di un'estensione determinata. Si può dir lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo ec. Io so bene esser *Condillac* di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non dopo di aver per mezzo delle mani scoverto il proprio corpo e dopo di un'abitudine contratta in seguito di giudizj ripetuti; ma so ugualmente, che egli è nell'impossibilità di giustificare la sua opinione coll'esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di quistioni oscure, e limitiamoci a concludere 1. che noi abbiamo un'idea generica del corpo; 2. che quest'idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista; 3. che i sentimenti necessarj a darcela sono primitivi in noi.

§. 19. Sebbene l'idea astratta e generale del corpo possa dedursi tanto dalle sensazioni visuali, che da quelle del tatto: pure le idee individuali, che questi due sensi ci danno de' corpi, sono diverse. Che cósa difatto vi ha di comune fra le sensazioni de' colori, che gli occhi ci danno, e quelle di solidità, dell'aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo ec., che ci vengono per mez-

zo del tatto? Inoltre la grandezza e la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariab li. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti son posti riguardo all' occhio: una torre quadrata comparisce, in una gran distanza, molto piccola e rotonda: la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele sembra diminuire coll' allontanamento dell' occhio: queste due serie sembrano convergenti, ed in una gran distanza incontrarsi: il tatto poi non presenta queste variazioni. Tali osservazioni ci menano a concludere, che le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista, sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Da ciò segue, che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello, che tocchiamo colle mani; il cibo, che vediamo su la tavola, ci sembra lo stesso di quello, che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola fra i corpi visibili, e fra i corpi tangibili noi supponghiamo un' identità numerica; in modo che diamo lo stesso nome a' corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre, una visibile, ed un' altra tangibile, due occhi destri, uno visibile ed un altro tangibile. Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§. 20. Fra i corpi che il nostro spirito perce-

pisce, ve ne ha uno che l'*io* riguarda come *suo*: tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra è l'stesso *io*, che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esister tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l'*io* nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me:* il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L'*io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una, che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembr'ancora di sentire, o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo, che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire, o di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente. Ma se volete, che il globo di ferro si muova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario, che voi moviate prima la vostra mano verso di esso, e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre

immediatamente dei moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più su i vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, che gli è incessantamente presente, come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni, che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1. quello che l'*io* sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire e di esistere; quel corpo, le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie; 2. quello che l'*io* può muovere immediatamente colla sua volontà; 3. quello che gli è incessantemente presente.

L'esempio rapportato vi fa conoscere, che per mezzo del tatto noi giungiamo a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l'anima senza rivelarle nulla di esterno, rispondono negativamente alla proposta quistione. Eglino insegnano, che il solo tatto è il senso oggettivo, che esso è il mezzo necessario, per cui lo spirito comunica l'oggettività abituale agli al-

tri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi, come per mezzo della vista lo spirito poss'apprendere a distinguere il corpo nostro da'corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo detto, l'idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de'corpi, che ci circondano, percepiamo, che vi ha una estensione figurata e colorata, che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera, fintanto che altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo, che essendo limitati alla visione, osserveremo due sorte di estensione colorata, di cui l'una non ci abbandonerà giammai, e l'altra apparirà e sparirà successivamente: che in questa estensione mobile e variabile distingueremo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro* quella estensione colorata e figurata, che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata, che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito: ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata, che abbiamo riguardato come esterna a noi: riguarderemo dunque, istruiti dalla sola vista, come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà.

Concludiamo, che lo spirito limitato alle sole sensazioni visuali, apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da' corpi *esterni*.

Ma come avviene, che egli non creda di aver due corpi, uno visibile, ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito, che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che è immediatamente sotto l'impero della mia volontà è uno; e se meditando su le sensazioni, che ricevo dal tatto, otterrò lo stesso risultamento, potrei io esitare un momento a conoscere, che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello, che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommesso? Come potrei io non conoscere, che il mio corpo visibile è lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto, che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

Si possono fare altre considerazioni, che ci daranno lo stesso risultamento. Suppongo, che essendo nelle tenebre, voglia muovermi, avrò, per mezzo del tatto, il sentimento del moto volontario del mio corpo. Suppongo inoltre, che essendo nella luce, io voglia aver lo stesso sentimento, io

mi muoverò, e la vista mi darà pure l' idea del moto volontario del mio corpo visibile: ora, se io non ho avuto in veduta, che il sentimento del moto volontario, che mi dà il tatto, debbo inferire, che il moto volontario, che si manifesta colla vista, sia lo stesso del moto volontario, che si manifesta col tatto.

Alcuni filosofi pensano, che una legge primitiva della nostra natura ci obbliga di riferire allo stesso corpo le diverse impressioni che esso ci produce per mezzo del tatto e della vista. Ma finchè un fatto può spiegarsi, bisogna spiegarlo.

CAPO III.

Analisi delle idee di unità, di numero, di tutto, d' identità e di diversità.

§. 21. Meditando su le sensazioni del tatto non meno, che su quelle della vista, l'*io* apprende, che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno?* Abbiamo noi un'idea dell'unità? Come ci vien ella questa idea? Un corpo può forse essere uno? Che cosa è mai questa unità, che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela? Ecco delle ricerche importanti, che dovranno formare l' oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l' idea dell' unità, e quella del numero. È questo un fatto incontrastabile, che l' esperienza interna ci manifesta. Su queste due idee è fondata l' aritmetica. L' idea del numero suppone quella dell' unità: poichè ogni numero è un aggregato di unità Nè si creda, che l' idea,

che noi abbiamo dell' unità non sia assoluta, ma relativa, potendo l' unità anche essa concepirsi divisa in qualunque numero di parti uguali, come avviene nelle frazioni; poichè l' unità divisibile è un tutto o un numero, che noi consideriamo come uno; e l'idea di questo numero suppone necessariamente quella dell' unità assoluta, cioè dell' unità indivisibile e semplice, il che vale quanto dire della vera unità.

§. 22. Ma per qual mezzo possiamo noi acquistare l' idea dell' unità? Se io prendo, dice l'illustre Fénélon, il più sottile atomo, questo non potrà da me concepirsi come veramente uno: è necessario, che abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto. Questo atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Ora il composto è un moltiplice. Io non ho dunque giammai appreso, nè per mezzo dei miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani che vi sia nella natura alcuna reale unità.

Si conclude bene da questo argomento, che l' idea della vera unità, del semplice, dell'indivisibile, non può derivarsi immediatamente dalle nostre esterne sensazioni; ma si trarrebbe una falsa illazione, se si concludesse, che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno. Vi ho mostrato, nel capitolo antecedente, che noi abbiamo il sentimento di due unità, dell' *unità sintetica del pensiere*, e dell' *unità metafisica del me*. Ora questa seconda unità è un' unità assoluta.

L' unità sintetica del pensiere, come ho osservato, è essenziale all' umano sapere. *Questa uni-*

tà consiste nell' unione, o nella connessione dei diversi elementi del pensiere. E per isviluppare questa nozione dell' unità sintetica del pensiere, io osservo che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione.* Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo sia l' altro. Se dico 5 *più* 7 è 12, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5, e di 7, sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di 5 *più* 7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d' identità fra queste due nozioni. L' unità sintetica del pensiere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l' unità sintetica, suppone l' unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l' unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisse? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principii, ove sarebbe l' unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l' altro, la scienza sarebbe forse possibile?

Non è egli necessario, che l' *Io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L' unità sintetica suppone l' unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza, che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me*, il quale è uno.

Nel sentimento del me noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell' *indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è semplice: facendo l' analisi del sentimento del me, il quale sente un fuor di me, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l' unità sintetica del pensiere coll' unità metafisica del me. La prima è un' unità condizionale, la quale suppone l' azione del nostro spirito; ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione e la connessione; esso è un prodotto della sintesi di composizione, e di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità; ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che debba essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere, di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse, senz' aver dedotto l' illazione. L' idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l' idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L' unità metafisica del me è assoluta: essa non risulta dalla congiunzione di di-

versi elementi: essa è invariabile ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del me si riferiscono ad un molliplice, e sotto questo riguardo son molte: ma l'*Io è uno*, e non può divenir molliplice giammai. L'*Io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile, se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*Io* è uno, e perchè egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze, e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che l'unità metafisica del me, è il fondamento dell'unità sintetica del pensiere, e che nel sentimento del me bisogna riporre l'origine dell'idea dell'unità.

§. 23. I corpi sono molliplici: intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna, che è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo, che noi abbiamo una testa, un naso ec. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire, che un corpo è *uno*.

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto l'unità sintetica. L'unità che si attribuisce dallo spirito agli oggetti corporei, io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica*.

Ma qui un'altra ricerca si presenta al mio spirito: vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell'oggetto, che determini l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete colla mano un pezzo di mar-

mo, esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti: per riuscirvi dovete fare dello sforzo: questo non è lo stesso di quello, che dovete fare per impedire la sua caduta: queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto, e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo, s' impedisce la caduta di questo corpo, ma non s' impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo, son simili fra di esse, ma non presentano un' uguale similitudine con quelle, che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo, che obbliga lo spirito a riunire in un' unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo, che obbliga lo spirito a riunire in un' unità sintetica le diverse percezioni, che esso fa nascere.

Supponete due palle da bigliardo in qualche distanza l' una dall' altra, urtando una di esse in un punto con un urto capace di muoverla, essa si muove tutta intera, ma l'altra rimane in quie-

te. Ciascun animale, ciascuna pianta, ciascuna stella fissa, ciascun pianeta, ci danno il motivo di fare simili considerazioni.

Ho detto nella psicologia, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi, che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Da ciò segue, che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti; che in seguito decompone, e ricompone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiere. Ora l'unione degli elementi di cui si parla, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

§. 24. Sembra, che vi sia qulche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta ec. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ec. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale, ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri, che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare, con una sola operazione, un soggetto molto vasto, ed han bisogno

per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto, di rimenare all' unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce un' unità sintetica, così col riunire quest' unità sintetica ad altri pensieri, annienta, per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano, come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e de' rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri, che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo umano, l'idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituisco tre unità sintetiche; dopo aver separato conviene che riunisca per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami, sembra che spariscano. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio dell'analisi ed al termine della sintesi.

Ma l' attività dello spirito è subordinata alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche, nell'atto che son volontarie, suppongono un fondamento nell'oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano, che non vi è negli altri corpi della

natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell'unità fisica, che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiamo osservato nella psicologia, è un risultamento delle due facoltà di analisi e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all'unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito: essa semplifica le nostre idee, e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degl'individui. L'uomo ama di sapere: egli è limitato: le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intera dell'oggetto, e delle connessioni reali delle cose: essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all'unità la varietà delle percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s'innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all'unità.

Fa d'uopo osservare, che la nozione dell'unità assoluta è necessaria, acciò lo spirito costituisca le diverse unità sintetiche. Lo spirito non riguarda come uno un numero, se non perchè vede, che questo numero, dovendo essere tale numero, è indivisibile.

§. 25. Abbiamo veduto, che noi prendiamo l'idea dell'unità assoluta nel sentimento interiore del *me*. Da ciò dovrebbe seguire, che ogni uomo dovrebbe conoscere la semplicità del soggetto pensante; che, in una parola, l'idea dello spirito dovrebbe esser un'idea, di cui non do-

vrebbe esser privo nessun uomo. Ciò intanto è contrario all'esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale; ma molti filosofi sostengono, che noi non abbiamo del semplice, che un idea negativa, e molti altri giungono ad affermare, che una sostanza spirituale è una cosa impossibile. Per rispondere a questa obbiezione fa d'uopo osservare, che il sentimento del proprio *me*, si associa costantemente, e sin da'primi istanti della nostra esistenza, a quello del proprio corpo; in modo che l'uno non va giammai disgiunto dall'altro. Ora il sentimento del proprio corpo è il sentimento di un'estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante. Quest'associazione meccanica non potendosi disciogliere, che dall'attenzione rivolta sul proprio pensiere, questo difetto di attenzione fa, che il volgo degli uomini non si formi una nozione distinta e chiara del proprio spirito. Questa associazione meccanica confondendosi da alcuni filosofi colla percezione di identità, fa pronunciare il seguente giudizio: *Il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario (1).

(1) Nel volgo forse avverrà così; ma nei sedicenti dotti io ne dubito grandemente; e se il dogma della spiritualità dell'anima non avesse tanta relazione agli alti destini dell'uomo, forse il materialismo ridotto a sistema non sorgeva, o almeno finiva come l'errore del Politeismo. Il volgo può credere che l'anima sia immortale, come infatti lo crede, e non aver la nozione della sua semplicità; ma un uomo che si spaccia per filosofo, in buona fede potrà restar nel suo errore e *necessariamente*?

Sin dai primi momenti della nostra esistenza i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi, che ci circondano. Quest' abitudine forma un ostacolo molto potente, ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell'attenzione sul proprio pensiere.

Quindi si vede, che uomini, anche scienziati e di merito, concentrano tutta l'esperienza nell' osservazione de' fatti materiali solamente.

§. 26. L' unità numerica, che è il fondamento della scienza del calcolo, è l'idea generale dell' unità. Lo spirito può con sintesi di composizione aggiungere l' unità a sè stessa; e così nascono le idee de'numeri. Il numero è l'idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generalizza le sue idee, percepisce negl' individui ciò che essi hanno d' identico. Questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl' individui, e gl' individui sono così dallo spirito *numerati*. Ma donde viene in noi l' idea dell' *identità?*

§. 27. Noi diciamo, che l'esperienza c'insegna la similitudine degli oggetti della natura; e poniamo questa similitudine per base del generalizzare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell'esperienza ? Essa è l' identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or quest'identità è certamente un rapporto. Coll'astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell' oggetto A, e su d' una parte dell'oggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso B*. Ora l'attributo *stesso* è un ag-

gettivo metafisico: esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d'*identità* è dunque un elemento soggettivo necessario al generalizzare delle nostre idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono, che le idee generali nascono dal paragone delle particolari; ma si può loro dimandare: donde nasce l'idea dell'identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici; poichè non si può conoscere, che *A* sia identico con *B*, senza la nozione dell'identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generalizzare; essa è una condizione acciocchè il generalizzare sia possibile; essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista, nella combinazione co' dati dell'esperienza primitiva, un'oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: l'esperienza c'insegna, che l'uomo vive in tutte e quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell'esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse, che un bambino « ha le idee d'*impossibilità* e d'*identità*, prima « di aver quelle del *bianco*, o del *negro*, del « *dolce*, o dell'*amaro*, e che dalla conoscenza « del principio di contradizione conclude, che « l'assenzio con cui si unge il capezzolo delle « mammelle della sua nutrice, non ha mica lo « stesso gusto di quello, che egli era solito di « sentire quando lattava? È forse la conoscenza

« che egli ha, *che una cosa non può insieme*
« *essere e non essere*, ciò che gli fa distinguere
« la sua nutrice da uno straniero, ed amar quel-
« la, ed evitar l'avvicinamento di costui? O
« forse l'anima determina la sua condotta, e la
« determinazione de'suoi giudizj sopra idee che
« essa non ha giammai avute? Questi vocaboli
« d'*impossibilità* e d'*identità* denotano due idee,
« che sono sì lontane di essere innate ed im-
« presse naturalmente nell'anima nostra, che
« noi abbiamo bisogno, a mio credere, di una
« grande attenzione, per formarcele, come fa
« d'uopo, nel nostro intendimento (1). »

Io convengo col filosofo illustre che ho citato, 1. che le idee dell'identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2. che esse nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo, che derivano dal soggetto conoscitore non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali delle sue conoscenze; ma che li ricava dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l'esperienza secondaria, scientifica, e comparata, come in altro luogo ampiamente spiegherò.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi 1. che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua

(1) Sull'intendimento umano lib. 1. cap. 3. par. 3.

nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d'uopo, che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale chiamato giudizio, su la distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero:* la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse, senza paragonarle, ma quando le paragona e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario, che abbia questa nozione di *diversità* (1), 2. Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora: che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato, che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell'attività sintetica dello spirito. « *Locke* stesso scrive: il primo e principale atto « dello spirito, allora che è affetto da qualche « sentimento, o da qualche idea, si è di percepire « le idee che egli ha, ed in quanto le percepisce « di vedere ciò che ciascuna è in sè stessa, e « perciò di percepire ancora la loro differenza, « e che l'una non è mica l'altra. È questa una « cosa tanto necessaria, che senza ciò lo spirito « non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè « ragionare, nè avere assolutamente alcun pen- « siere distinto. Io dico, che per questa ragione « lo spirito percepisce chiaramente, e di una ma-

(1) Dicendo *è necessario che abbia questa nozione* parrebbe che fosse antecedente al paragone, ed invece nasce dal paragone stesso, come l'A. dice in appresso.

« niera infallibile, che ciascuna idea conviene « con sè stessa e che essa è ciò che è: e che al « contrario tutte le idee distinte non convengo- « no fra di esse, cioè che l'una non è l'altra: ciò « che egli vede senza pena, senza sforzo, senza « fare alcuna deduzione, e fin dalla prima ve- « duta, per la potenza naturale, che ha di perce- « pire e distinguere le cose (1). »

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito, nel cammino della conoscenza, si è di vedere immediatamente l' identità di ciascuna idea con sè stessa, e la diversità di ciascuna idea con un'altra; lo spirito dee dunque, ne'suoi primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell'identità e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all'intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l'identità con sè stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l' identità, o la diversità. Queste due nozioni d'identità e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili: esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non è dunque risalito all'origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuto la natura.

(1) Op. cit. lib. IV. c. 1. par. 4.

§. 28. Quando noi consideriamo o l'unità fisica del corpo, o l'unità sintetica del pensiere, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l'idea di *tutto* e quella di *parte*. Noi chiamiamo tutto l'insieme di questi elementi, e parte ciascuno di essi. E quando in un numero o in un corpo, considerato nella sua estensione, paragoniamo il tutto con una sua parte, percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d'identità, produce l'idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto, ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disugualianza*. Quando consideriamo inoltre, che nell'idea del tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l'identità di queste due idee, o sia l'uguaglianza di una parte con sè stessa, riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte, e la parte come *minore* del tutto: l'uguaglianza poi consiste nell'identità di due quantità.

Queste due idee soggettive d'identità e di diversità generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Così per cagion di esempio, quando io vedo, che cinque più tre è uguale ad otto, percepisco una relazione d'identità fra l'insieme delle unità, che vi sono in cinque più tre, e l'insieme delle unità, che si trovano in otto; ed in questa identità consiste qui l'*uguaglianza*. Quando poi paragono otto con tre, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità fra l'insieme delle unità che si trovano in tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto: e vedo di più, che essendo otto

uguale a cinque più tre, vi ha fra i due numeri cioè fra i cinque più tre, e tre, una relazione di diversità, ed insieme una relazione d'identità fra una parte del primo, la quale è tre, con tutto il secondo, il quale è lo stesso tre. La percezione della prima relazione mi fa pronunciare il giudizio: *cinque più tre non è uguale a tre*, o è *disuguale* di tre: la percezione di questa stessa relazione, unita alla percezione della seconda relazione d'identità, mi fa pronunciare i due seguenti giudizj: *Otto è maggiore di tre. Tre è minore di otto.*

§. 29. È necessario di non confondere l'identità logica, o soggettiva, coll'*identità sostanziale*, o *oggettiva*. Questa seconda è ciò che fa dire, che una cosa è la *stessa*, e non un'altra. Egli sembra così, che *identità* ed *unità* non differiscano, se non che per un certo riguardo di tempo. Una cosa considerandosi in diversi tempi, ritrovandosi ciò che essa era, è allora detta la *stessa cosa*. Se voi la considerate senza differenza di tempo, voi la chiamerete semplicemente *una cosa*, poichè per rapporto allo stesso tempo, si dice ecco *una cosa*, e non già la *stessa cosa*.

L'*Io* o sia il nostro spirito, è lo stesso, malgrado la varietà delle modificazioni, che in esso si succedono. Così egli si mostra all'attenzione su di sè stesso. Ognuno di noi, riflettendo su di sè stesso, può dire: *Io sono quel soggetto, che avendo avuto l'esistenza in quel dato modo, ora sono in questo altro modo.* A qual cosa mai l'*Io* attribuisce insieme il *fu* e l'*è*. Alla modificazione passata? Non già, perchè essa fu, e non *è*; alla modificazione presente? neppure, perchè

essa *è* e non fu. Egli dee dunque attribuirla al soggetto, al *me*, e dire: quell'*io* che fui in quel modo, ora sono in questo altro. Chiameremo dunque lo *stesso* quel soggetto, a cui può attribuirsi insieme, con tutta la verità, il *fu* e l'*è*.

Abbiamo veduto esser necessario, per l'esistenza della scienza, che l'*Io* di Newton, il quale trova il calcolo sublime sia quell'istesso *io*, il quale ha appreso la numerazione aritmetica. L'identità sostanziale, che alcuni chiamano *identità personale*, è dunque necessaria all'esistenza della scienza umana.

Abbiamo provato nella psicologia, che l'*Io* ha insieme la coscienza della propria sensazione, e del proprio essere, che è il soggetto di questa sensazione. Supponiamo, che l'*io* provi una seconda sensazione diversa dalla prima, egli sentirà di aver cambiato, egli avrà il sentimento del *cambiamento*. Ma egli non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza aver quello della sua identità sostanziale. Supponiamo nel *me* una modificazione attuale, e chiamiamola per chiarezza *B*. Colla coscienza del *me*, alla modificazione *B* si associa immantinenti la concezione del *me* colla antecedente modificazione *A*. Si avrà così la coscienza del *me* colla modificazione *B*, e la coscienza della concezione del *me* colla modificazione *A*. L'*Io* si offre dunque alla coscienza in due serie di percezioni, e la percezione di esso è ripetuta. Perciò avrà luogo il riconoscimento di esso, come abbiamo spiegato nel §. 46. della psicologia. In questo riconoscimento del *me* consiste il sentimento dell'identità personale dello spirito, e del cambiamento accaduto in esso.

Allora che si decompone, e si ricompone, colla meditazione su di sè stesso, questo sentimento interiore, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così il sentimento del *me* colla modificazione *B* offre due percezioni interne, quella del *me* e quella della modificazione *B*. La concezione del *me* colla modificazione *A* offre ancora due percezioni interne, quella del *me*, e quella della modificazione *A*; ed il complesso di tutte queste quattro percezioni può essere decomposto, e ricomposto dalla meditazione sul proprio essere. Allora che queste quattro percezioni sono unite, prima di essere separate, offrono il sentimento intero dell' identità del *me*, e del *me* cambiato, o del cambiamento; allora poi che son divise, ed indi riunite, offrono il giudizio: *Io che son B, cioè che sono in questo modo, son quell' istesso io che fui A, cioè che fui in quell' altro modo.*

La relazione fra la modificazione ed il soggetto essendo reale, segue, che l' identità sostanziale o personale, la quale consiste appunto nell' essere l' *io* il soggetto d' inerenza di più modificazioni successive, è oggettiva, non mica soggettiva.

§. 30. Noi non conosciamo l' identità sostanziale delle altre cose fuor di noi, le quali non sono continuamente presenti ai nostri sensi, che per mezzo dell' identità logica, purchè questa identità sostanziale non sia smentita da qualche circostanza. Per esempio, per quanto simili sieno due oggetti, noi li distinguiamo, se li percepiamo nello stesso tempo; ma se essi si presentano successivamente, noi siamo disposti a prenderli per lo stesso oggetto. Su l' identità logica, la quale può chiamarsi ancora *similitudine*, si appoggia

un uomo, per accusare un ladro, che è in possesso del suo cavallo. Le testimonianze su l'identità di un individuo non hanno in generale un altro fondamento, quando questo individuo si presenta in diversi tempi.

Quando un individuo poi continua ad essere presente a' nostri sensi, vi concorrono altri motivi per giudicare della sua identità sostanziale Questi motivi possono, io credo, ridursi a due: La persuasione cioè, che Dio, o la natura, non annienta, almeno in un modo invisibile a noi, alcuna cosa di quelle che ha creato: La seconda, che Dio non fa de' continui miracoli, e che le leggi della natura son costanti. Per dubitare che un uomo, il quale continua ad essere per due minuti primi alla mia presenza, non avesse una identità sostanziale, io sarei obbligato di supporre, che l'uomo del primo minuto fosse stato o annientato da Dio, o miracolosamente scomparso dalla mia presenza, e che in sua vece ne fosse stato posto un altro.

L'identità degli oggetti sensibili non è mai perfetta. I corpi, essendo composti di parti innumerevoli, che mille cause possono diminuire o accrescere, sono in una vicissitudine continua; quando queste alterazioni avvengono per gradi, si dice, che il corpo resta lo stesso: si dice, che l'arbore, che io vedo, è lo stesso di quello, che io ho piantato tre anni sono. Quando poi abbiamo motivo di credere, che il corpo, che si presenta a noi dopo qualche tempo, ha un insieme di parti realmente distinte dalle parti del primo corpo, l'identità fra i due corpi non può essere che la similitudine. Ciò avviene in un fiume, che

scorre; poichè l'acqua, che ho veduto tempo fa, non è la stessa sostanzialmente con quella, che vedo presentemente; e l'identità qui non è che la similitudine.

§. 31. Si domanda, se i numeri sono qualche cosa, che sussiste in sè, e fuori del nostro pensiere. Per risolvere la quistione non bisogna fare altra cosa, che distinguere i termini e le idee. Se s'intendono per numero gli esseri, che sussistono fuor di noi, ciascuno nella sua unità, e che danno l'occasione allo spirito di concepire un insieme di unità sotto una sola idea; in tal caso esiste qualche numero, indipendentemente dal pensiere e dal nostro spirito, cioè a dire, che vi sono cose numerabili, e differenti unità concepite da noi sotto di una sola idea. Se s' intende per *numero* quel pensiere del nostro spirito, che unisce in un' idea differenti unità; o pure intendesi la relazione logica di queste unità, in modo che la seconda unità suppone nello spirito l'idea della prima; e la terza l' idea della seconda; o pure intendesi la facoltà, che ha lo spirito di moltiplicare a suo piacere, e di combinare queste idee astratte di unità le une coll'altre, le une per rapporto alle altre, o le une separatamente dalle altre, senza riguardo ad alcuna cosa, che sia fuori dello spirito; in tal caso il numero non è indipendente dal pensiere e dallo spirito; poichè allora esso ne è il puro esercizio. *L'esser numerale* è una denominazione estrinseca alle cose; la quale suppone una intelligenza, che le numera, e che vede il rapporto di un' unità ad un' altra, o a molte altre unità; rapporto, che fa dare alle cose l'aggettivo metafisico di *secondo*, *terzo*,

quarto, ec. considerando le unità l'una dopo l'altra; e che si chiama *due*, *tre*, *quattro*, ec. considerando l'unità prese insieme nella loro totalità.

CAPO IV.

Analisi delle idee di sostanza, e di accidente, di causa, e di effetto.

§. 32. Vi ho mostrato nella psicologia, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l'abbiamo insieme con quello della prima sensazione. Vi ho mostrato ancora, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto, che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno costituisce ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni, dalle quali è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione) cioè del soggetto, che ha il sentimento di sè stesso, e della sua identità personale. Meditando sul sentimento di *un fuor di me*, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*, cioè di un soggetto, privo della coscienza di sè stesso, e che modifica il soggetto-io. paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto-io e di soggetto esterno, noi vi scovriamo, con un nuovo atto di analisi, l'iden-

tico. cioè il *soggetto;* e questo ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza*.

Qui fa d'uopo eziandio di osservare, che la nozione del soggetto-io è su le prime individuale: noi percepiamo il *me* come individuo, cioè come affetto da alcune particolari modificazioni, e la nozione del soggetto esterno è anche particolare. In seguito queste due nozioni si genelizzano e divengono le nozioni generali del *me umano*, e del *fuor di me*.

Queste nozioni si trovano in tutte le lingue: la persona prima è la nozione individuale del soggetto-io, che parla, e che ha la coscienza del suo voler parlare. La persona seconda è una nozione individuale del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza di quel voler parlare della persona prima. Queste nozioni di persona prima e di persona seconda, da principio individuali, divengono le nozioni generali della persona prima, e della persona seconda; cioè del soggetto-io, che ha la coscienza del voler parlare; e del soggetto-io, a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza del voler parlare. La persona terza è poi la nozione sia individuale, sia generale, del soggetto esterno.

§. 33. Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all'origine della nozione di sostanza, non sarebbero nati tanti errori, che han desolato, e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni filosofi con *Locke* e con *Condillac* credono, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza e che non sentiamo se non se le qualità. Ma se la cosa è così, perchè questi filosofi pensano, che noi immaginiamo un sostegno alle

qualità? Eglino non hanno spiegato l'origine di questa supposizione, che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione della sostanza, come si sarebbero inventati in tutte le lingue i nomi sostantivi ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma mica una sostanza.

L'idea di sostanza è la stessa dell'idea di *essere*, che io spoglio di tutte le modificazioni, per considerarlo solamente come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza dunque considerata precisamente in quanto sostanza, non è che un'idea astratta; perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

Le modificazioni della sostanza sono *modi di essere*, e non può esservi alcun modo di essere senza l'essere. Questi modi di essere si chiamano ancora *Qualità*, *modi*, *aggiunti*, *accidenti* (1), *attributi*.

§. 34. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò, che son cose sentite: io sento il *me*, e sento ugualmente l'atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna, con cui scrivo, e sento ancora la solidità, che riguardo come una qualità di questo incognito soggetto.

Riguardando sotto questo punto di veduta le

(1) L'etimologia di *accidente* viene da *accedo*, per indicare che per esistere ha d'uopo di accostarsi, diciam così, ad una sostanza.

sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*.

Esse convengono dunque in ciò, che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realtà*.

Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito, egli non li produce, ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l'esistenze, che sono oggetto del sentimento, ed altre cose, che il risultamento della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come *esistenze*. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me* (connessione che sarà appresso stabilita) egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

Abbiamo veduto, parlando dell'identità personale, che noi attribuiamo al *me*, il *fu* e l'*è* insieme. Ciò vuol dire, che attribuiamo all'essere la *sussistenza*. Ma non possiamo attribuire alle modificazioni il *fu* e l'*è* insieme; ma o l'uno, o l'altro. Perciò riguardiamo le modificazioni come inerenti al soggetto.

Se i metafisici avessero fatto attenzione, che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza;* e che le nozioni di sussistenza, e d'inerenza, son semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempiuto le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza, avrebbero detto: *Io sono un essere, e vi sono in me de' modi del mio essere.* L'essere ed il modo di essere son dunque due dati, che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di

cui parliamo, l'*esistenza sussistente*, e l'*esistenza inerente*.

Le nozioni di esistenza, sussistenza, inerenza, son semplici, e perciò non definibili.

§. 35. Alcuni filosofi dicono, che la modificazione non è altra cosa, che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Questa maniera di parlare è assurda. Se il modo fosse la cosa modificata, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo. L'analisi stessa dell'espressione *cosa modificata* fa vedere, che non si può identificare il modo colla sostanza: cosa modificata significa una cosa, in cui vi è una modificazione. La modificazione è dunque una realtà: essa non è mica un essere, ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla: esse son cose reali, esse son modi del mio essere, e perciò sono inerenti al *me*, e lo modificano.

Concludiamo; 1. noi abbiamo una nozione della sostanza: 2. questa nozione è oggettiva e reale; e deriva dalla meditazione su i sentimenti: 3. le nozioni di esistenza, di sussistenza, ed inerenza, che risultano dall'analisi della nozione della sostanza, son semplici, e non si possono definire.

§. 36. L'ignoranza dell'essenze reali degli esseri, unita alla curiosità naturale all'uomo, fa sì, che i filosofi non trovano un limite alle loro quistioni. La sostanza sebbene provi diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e delle cose passeggiere, che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora si può domandare: Questa cosa costante è ella la sola

esistenza sussistente, o pure un insieme dell'esistenza sussistente e dell'esistenza inerente? Ecco una quistione. Se ne può fare un'altra: la sostanza sola senza alcuna modificazione sia costante, sia variabile, può essa esistere? Vale a dire: può darsi un'esistenza sussistente, senza una esistenza inerente?

Il P. *Buffier* risponde così alla prima quistione.

Si domanda, se una sostanza e la sua modificazione possano scambievolmente essere l'una senza dell'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e che essa non le è affatto essenziale; questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo modificato attualmente dal moto, può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale o accidente.* Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiere fa parte di ciò che è essenziale alla cosa: una tal cosa non potrebb'essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebb'essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente, nel suo stato naturale, il fuoco non consiste, che in parti di materia in moto; e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziali* (1). Ma parmi, che sia possibile, che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente.

Esamineremo la seconda quistione allora che tratteremo dell'Assoluto.

(1) Trattato delle prime verità. part. II. cap. XXII.

§. 37. Ma abbiam noi l'idea di *causa*, e com'ella ci viene? Abbiamo detto nel §. antecedente, che quando lo spirito scovre una connessione fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, e l'oggetto di una nozione, che è il risultamento della meditazione su quest'esistenze, egli pone questo ultimo oggetto fra l'esistenze. Ma abbiam noi l'idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco, giovanetti, una ricerca molto importante.

Davide Hume filosofo inglese ha negato, che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose. Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ci si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora: ora qui non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa, se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro; il moto del primo corpo, che tocca il secondo, seguito dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo e quello del secondo, non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla che si muove in linea diritta, per andare ad urtarne un'altra che è in quiete; io voglio ancora supporre, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l'effetto del contatto o dell'impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla; io domando, dice *Hume*, se non avessi potuto collo stesso dritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in un'assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea

retta com'era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d'incocepibile: perchè dunque adotteremo noi l'una in preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori* cioè indipendentemente dall'esperienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra, o un pezzo di metallo è sostenuto in aria, toglietegli il suo sostegno cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione della pietra, che possa farci nascere la nozione d'*in basso*, piuttosto che quella d'*in alto*, o di tutt'altra direzione? Si conclude da queste osservazioni, che l'idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni (1).

Dopo d'aver veduto, continua *Hume*, che le azioni degli oggetti i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo, se essa ci può pervenire meditando su le operazioni dell'anima; non è necessario, si dirà, che un atto di volontà per muovere i nostri membri, o per eccitare una nuova

(1) Si veda la relazione di *Anselmo Feuerbak* sopra *Gaspero Hauser*, trovato il 28 Maggio 1828 per le vie di Norimberga, in uno stato simile a quello di un fanciullo di pochi mesi, sebbene avesse 17 anni. Se il fatto è vero mostrerebbe tra molte altre cose importanti, che relativamente alla nozione di causa e di effetto era colui qual suppone Hume che debba essere chi per una ripetuta esperienza non ha ancora appreso ciò che deve succedere, poste alcune condizioni, posti alcuni oggetti in *congiunzione* ec.

idea del nostro spirito: l'intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà: da ciò deriva l'idea di connessione: noi troviamo di fatto siffatta connessione fra gli atti della nostra volontà, ed alcuni moti del nostro corpo; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà, ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma qui, replica il nostro filosofo, si conclude malissimo; queste osservazioni ci manifestano solamente, che gli atti della volontà sono seguiti da alcuni moti delle nostre membra; vediamo dunque ancora qui degli avvenimenti, che sono l'uno al seguito dell'altro, e che sono perciò congiunti, non mica connessi; vale a dire che lo spirito non iscovre fra di essi un legame necessario, in modo, che posto l'uno non si vegga una contradizione nel non seguimento dell'altro: lo stesso dee dirsi riguardo all'influenza della nostra volontà su i nostri pensieri: noi non vediamo qui altra cosa, dice *Hume*, che un fatto al seguito di un altro fatto: io voglio meditare su di una proposizione di geometria; tosto una serie di pensieri segue questo atto della mia volontà; ma fra questo atto, ed i pensieri che seguono, io non vi trovo alcun legame necessario in modo, che indipendentemente dall'esperienza, io possa conoscere *a priori* l'uno, tosto che conosco l'altro: i fatti son dunque qui ancora in congiunzione non mica in connessione.

§. 38. *Hume* ha omesso l'osservazione di alcuni fatti importanti, i quali gli avrebbero scoverto il suo errore.

La sensazione si mostra alla coscienza come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sen-

tito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere, ella racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere; se essa è un sentire, è legata coll'oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente un *fuor di me* si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1. fra il soggetto e la modificazione: 2. fra la sensazione, e l'oggetto sentito.

Inoltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque;* nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio, si può ancora trovare l'origine dell'idea della connessione. Nella logica pura vi feci vedere, che non possono esservi raziocinj empirici, e che tutti i raziocinj debbono essere o *puri*, o *misti:* la ragione di ciò si è, che vi dee essere la connessione fra l'illazione e le premesse; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio. Nel fatto complesso del raziocinio noi troviamo dunque due fatti, non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione: questi due fatti sono le premesse, e l'illazione, le conoscenze primitive, e le conoscenze dedotte. Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l'idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura. Leggete il §. 53. della logica pura. Io dissi connessione necessaria: ma questo aggiunto di necessaria si potrebbe riguardare come superfluo, poichè i fatti sono in connessione sempre che non si può ammetter l'uno senz'ammetter l'altro; altrimenti sarebbero solamente in congiunzione. In rigore tutte le conoscenze necessarie ci offrono de' fatti in connessione.

Il sentimento del *me* che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze è il sentimento del *me*, che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è una mia maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò, che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente.* Ciò che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di *Hume* 1. che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose: 2. che abbiamo l'idea della causa efficiente: 3. che tali idee traggono l'origine da' sentimenti.

Quest'analisi vi fa conoscere, che vi ha una connessione fra la causa efficiente, e l'effetto. *Hume* il quale nega, che noi abbiamo l'idea di connessione, nega ugualmente che noi abbiamo un'idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi 1. *la causa è un oggetto totalmente seguito da un altr' oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo.* Noi diciamo, che il moto di una palla che ne incontra un'altra in riposo è la causa del moto di questa seconda, perchè un moto simile in un'altra palla simile urtante è seguito da un moto simile in un'altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco, il quale ci riscalda, è la causa del sentimento del calore, che in noi si desta, perchè la presenza di un altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco*, è seguita da

un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore:* 2. la veduta di una causa risveglia nell'anima l'idea dell'effetto, perciò la causa, dice *Hume*, può definirsi così: *Un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* La caduta di un vaso di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vaso, perchè l'idea della caduta di questo vaso è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione fra la causa e l'effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente: egli ne prescinde perchè ha creduto impossibile il ricavarne l'idea da'sentimenti. Noi abbiamo fatto vedere la falsità di questo pensamento, e perciò siamo nel dritto di rigettare l'idea della causa, che questo filosofo ci presenta.

§. 39. Nell' esame dell' influenza della volontà su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo, *Hume* ha tralasciato una distinzione importante, la quale sola avrebbe potuto distruggere il suo errore. Fa d'uopo distinguere due specie di atti: alcuni son chiamati *atti eliciti*, altri *atti comandati:* i primi sono i voleri dell'anima, i secondi sono i cambiamenti che avvengono o nell'anima stessa, o fuor di lei, in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario, che vi sia nel mio spirito l'atto di voler camminare, ed è ancora necessario, che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicito*, il camminare è un *atto comandato.* Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti quei pensieri, che si chiamano

volontarj, e che cominciano, continuano o cessano, secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti quei moti del nostro corpo, che si chiamano eziandio volontarj, e che cominciano, continuano, o cessano, in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti i moti, che avvengono ne' corpi esterni, in seguito di certi moti volontarj nel nostro corpo; così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano; e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere. Ne' nostri voleri fa d'uopo distinguere gli atti del volere dagli *oggetti voluti:* gli atti del volere sono gli *atti eliciti*, gli oggetti voluti sono gli *atti comandati*. Premessa questa importante distinzione io concedo ad *Hume*, che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli atti eliciti, e gli atti comandati; ma che in ciò scorgiamo solamente de' fatti al seguito di altri fatti. Noi non iscorgiamo mica la necessità, che al volere alcuni pensieri nel nostro spirito questi pensieri debbano seguirne; nè che al volere alcuni moti nel nostro corpo, questi moti debbano seguirne, noi osserviamo solamente che ciò avviene, ma non già che è necessario. che avvenga. Ma *Hume* confessa, che i voleri sono atti dell'animo; perchè la coscienza come tali li sente; ora il sentire degli atti è sentire un agente, è un sentire un principio attivo, che li produce. La coscienza o per dir meglio la meditazione su di ciò, che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente*, *di principio attivo, di agente;* denominazioni tutte, che mi

sembrano denotare la stessa cosa: ed il sistema di *Hume* su la causalità è distrutto. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprensibile per noi. È questo un fatto primitivo ed inesplicabile, perchè ignoriamo l'essenza dello spirito; e non sappiamo determinatamente in che cosa consista la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo, che una nozione indeterminata, che determiniamo non già considerandola in sè stessa, ma ne' suoi effetti, che sono i voleri. Ma sebbene non vediamo nella nozione de' nostri voleri la loro efficacia; questa efficacia, come mostreremo in altro luogo, ci vien mostrata dalla esperienza interna.

§. 40. Alcuni filosofi ammettendo, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell'universo, non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente, o metafisica dalla causa fisica, adottano per questa ultima le due definizioni di *Hume*, che abbiamo rapportato.

L'anima è distinta dal corpo; ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell'anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità, e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell'anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorj, questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispon-

dono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo, e de' moti del corpo colle sensazioni nello spirito, si dà il nome di *commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito ed il corpo.

Ma seguono i filosofi de' quali esponiamo l'opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell' anima coi moti del corpo ed i moti del corpo colle sensazioni dell'anima? Qual rapporto possiamo noi concepire tra fatti di natura cotanto diversa ed opposta? Noi siamo qui obbligati a non riconoscere fra tali fatti alcuna connessione possibile; lo spirito non può dunque essere, conchiudono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siam obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito, e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire, un commercio fra lo spirito ed il corpo: or come spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all' occasione de' voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all'occasione di certi moti nel corpo produce certe sensazioni nello spirito: questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito ed il corpo, e che si attribuisce a ***Malebranche***, si chiama il ***sistema delle cause occasionali;*** perchè, secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente la occasione di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. ***Malebranche*** ha reso generale il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le

cause efficienti meccaniche: se il corpo *A* urta il corpo *B*, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna, che il corpo *A* non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di *B*; ma che Dio il quale muove *A*, all'occasione del moto di *A*, muove ancora *B*, secondo certe leggi generali che il supremo motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo questo sistema, il moto del corpo *A*, che urta il corpo *B*. è solamente l'occasione del moto, che Dio produce in *B*.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, e per dir la cosa altrimenti, fra il *me* e la natura. Le modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo: ma le modificazioni dello spirito attuali dipendono dalle modificazioni dello spirito antecedenti: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da questi filosofi dicendo, che lo stato presente dello spirito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che segue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste tra fatti analoghi dello stesso soggetto. Vi ha una connessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza, che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell'uno corrispondano i moti nell'altro, ed ai moti nell'altro corrispondano le sensazioni nel pri-

mo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio, dice *Leibnitz*, autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti, ed infinite macchinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell' universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi modi tutto l' universo, e ciascuna sua modificazione, non diversamente da ciò, che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo modo si avvolgesse con passo ordinato e costante: ciascuno stato dello spirito nasce dall' antecedente. Similmente impresse in ogni macchinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Sceglie poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto, e gli unisce: cioè unisce quello spirito, i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti, e quel corpo, che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri, e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che fanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi*, i quali si modificano per intrinseco principio. *Leibnitz* chiama questo suo sistema *armonia prestabilita.*

Il comune degli uomini e de'filosofi spiega il commercio fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell' uno su l' altro, e dell' altro su l' uno. Lo spirito, secondo questa opinione, agisce sul corpo ed il corpo su lo spirito: il primo muove

il corpo per mezzo della sua volontà, ed è in questo modo la causa efficiente di quei moti, che chiamansi volontarj: il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni che chiamansi sensazioni: questo è il sistema dell'*influsso fisico*, e della causalità reciproca.

Non è questo il luogo d'intraprender l'esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi, che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiam dato delle idee di connessione, e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali, che in quello della armonia prestabilita, si suppone la relazione di causalità, e la realtà della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§. 41. La causa efficiente è un agente; ed un agente si riguarda dallo spirito come un essere; intanto il signor *Cousin* distingue la causa efficiente dall'essere, o sia da'la sostanza. Egli conviene, che l'*Io* si mostra alla coscienza di sè stesso, come una causa efficiente de'suoi voleri; ma nega, che l'*Io* sia una sostanza. Questa dottrina è assurda.

È incontrastabile, che i miei voleri mi appartengono; e son cose interne a me. Ma ciò vuol dire, che essi mi modificano, o sia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire, che i miei voleri sono modi del *me;* e che, in conseguenza, l'*Io* è il soggetto d'inerenza de'miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire, che l'*Io* è una sostanza. La nozione di agente, o di causa efficiente, non è mica una nozione relativa ad un

soggetto d'inerenza: essa è dunque la nozione di una sostanza. *Ogni causa efficiente è dunque una sostanza.*

La nozione di *forza* è la nozione di una causa efficiente; poichè il vocabolo *forza*, non può aresentare altra nozione, che quella di un principio di azione, cioè di un agente: ed un agente, come abbiamo or ora veduto, è una sostanza.

Alcuni metafisici dicono, che le sostanze son dotate di una forza: questo linguaggio presenta un assurdo, perchè esso fa intendere, che una sostanze sia la forma di un'altra sostanza. Per parlare con maggior precisione, bisogna dire che *ogni forza è una sostanza.*

§. 42. Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all'intendimento umano; e si trovano espresse in tutte le lingue.

I metafisici han creduto di definire l'azione così: *l'azione è un modo dell'essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo.* Eglino han definito la *passione* in questa altra maniera: *la passione è un modo di essere* che *deriva*, o ha *la ragione sufficiente in un essere diverso da quello, di cui è modo.*

Io osservo, che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri; siccome questi sono effetti, siam obbligati a riguardarli come prodotti dall'azione di una causa: ed allora avremo azione di azione, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci: poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo, e di questo effetto, che chiamiamo azione. Io credo, che sarebbe

un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall' azione che fa esistere l' *atto:* e riguardare la *azione*, o l'*efficienza* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così direbbesi che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall'*efficienza* del *me*. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nelle mie lezioni di metafisica.

§. 43. La scuola *di Leibnizio* chiama *Ragion sufficiente ciò, da cui si intende, perchè una cosa è piu'tosto che non è; e perchè è tale piuttosto, che un'altra.*

Essa insegna, *che niente esiste, o avviene, senza una ragion sufficiente:* e chiama questa proposizione, *il principio della ragion sufficiente.*

Insegna inoltre questa scuola, *che nell'analisi di ciascuna verità contingente si giunge subito al principio della ragion sufficiente.* Se chiedete, dice Storchenau, perchè son vere le seguenti proposizioni: Il mondo esiste: Cajo è erudito, ammalato. sano: Un globo di piombo posto nell'acqua scende al fondo: Le laminette di piombo vanno a galla su l'acqua: ed altre simili: sempre e subito ritrovate, che vi è qualche cosa, la quale fa sì, che al mondo conviene l'esistenza, a Cajo l'erudizione, il morbo, la sanità ec.

L'autore citato pone inoltre le seguenti proposizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente. Il principio della ragion sufficiente è il primo principio di tutte le verità contingenti.* Poichè siccome ogni verità contingente, dice l'autore citato, si risolve in ultima analisi nel principio della ragion sufficente: segue, che convertendo l' analisi in sintesi, ogni verità contingente può dimo-

strarsi per mezzo del principio della ragione sufficiente (1).

§· 44. Facciamo su l'esposta dottrina alcune osservazioni, per evitare gli equivoci e gli errori. Vi sono alcune verità primitive di fatto o contingenti; se esse son primitive, non possono essere dedotte, e perciò sono indimostrabili. La proposizione dunque che tutte le verità contingenti si possono dimostrare pel principio della ragion sufficiente, è evidentemente falsa.

Le verità primitive contingenti, ci son date dall'esperienza immediata; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose, non fosse poggiata, che su la sola esperienza immediata, ella sarebbe molto limitata; ella non oltrepasserebbe la circonferenza delle nostre passate e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere; possiamo noi da un'esistenza, ch'è l'oggetto immediato dell'esperienza, venire in cognizione di un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade?

§· 45. « I raziocinj, osserva il signor *Hume*,
« che noi formiamo sulle cose di fatto, sembrano
« avere tutti per fondamento la relazione, che
« ha luogo fra le cause e gli effetti. Ella è in
« effetto la sola che possa trasportarci al di là
« dell'evidenza, che accompagna i sensi e la me-
« moria. Domandate ad un uomo perchè egli cre-
« de un fatto, che passa in luoghi ove egli non è,
« per esempio, che il suo amico soggiorni alla
« campagna, o che viaggi in Francia, egli vi
« darà per ragione un altro fatto; allegherà una
« lettera, che ha ricevuto da lui, delle risoluzio-

(1) Storchenau Ontolog. Cap. 2.

« ni, che gli ha veduto prendere, delle promes-
« se, che gli ha inteso fare. Io trovo in un' isola
« deserta un orologio, o qualche altra opera di
« meccanica, subito concludo, che quest'isola è
« stata scoverta pria che io vi approdassi. Tutti
« gli altri raziocinj, che concernono de' fatti, so-
« no della stessa natura, vi si suppone tuttora un
« legame fra il fatto presente, e quello che se ne
« deduce per modo di conseguenza. Se non vi
« fosse del legame, tutte le nostre deduzioni sa-
« rebbero precarie. Perchè una voce articolata,
« ed un discorso ragionevole inteso in un luogo
« tenebroso mi assicurano eglino della presenza
« di un uomo? Ciò avviene, perchè questi sono
« degli atti attaccati all' organizzazione umana.
« Fate l' analisi di tutti i raziocinj di questa spe-
« cie, voi li troverete tutti poggiati su la rela-
« zione, che sussiste fra le cause e gli effetti; que-
« sta relazione si presenterà sempre o prossima
« o lontana, o diretta o collaterale. Così il calore
« e la luce sono effetti collaterali del fuoco, e si
« può legittimamente inferire l' esistenza del-
« l' uno dall' esistenza dell' altro (1) ».

Fin qui l' autore ragiona esattamente. Se di fatto fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi non potremmo giammai, da una esistenza manifestataci dall' esperienza, venire in cognizione dell' altra esistenza, che l' esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere che nell' essere le due esistenze, o l' una causa dell' altra, o tutte e due effetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole, o

(1) Hume loc. cit.

comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscer l'una per mezzo dell'altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

Vi sono dunque degli effetti nella natura, che essendoci presentati dall'esperienza ci menano a scovrire delle verità contingenti, le quali esprimono certi fatti che sono le cause de' dati effetti. Ma sarebbe un errore il credere che di tutti gli effetti noi possiam conoscere le cause naturali, e quindi ciò maggiormente conferma esser falso, che tutte le verità contingenti si possano in ultima analisi risolvere nel principio della ragion sufficiente; e che ancora per mezzo di questo principio si possano dimostrare.

§. 46. Il modo in cui è espresso il principio della ragion sufficiente ha dato motivo ad alcuni errori de' metafisici, de' quali errori parleremo in appresso.

Il principio contiene, che di ogni cosa esistente si dee cercare la ragion sufficiente; quindi essendo Dio una cosa esistente, i metafisici della stessa scuola han datto che vi è la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio; ma siccome nulla vi è di esistente prima di Dio, i metafisici sono stati obbligati a riporre la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio nella possibilità intrinseca di esso: e così per una assurdità manifesta han fatto derivare l'esistenza da ciò che non è esistente. Il principio doveva dunque esprimersi a questo altro modo: *nulla incomincia ad esistere senza una causa che lo faccia esistere*, o sia: *non vi è effetto senza una causa*. Verità ricevuta da tutti gli uomini e da tutti i filosofi. Inoltre non si do-

veva dire che la ragion sufficiente è ciò donde si può intendere, perchè una cosa avvenga. Ma si doveva dire che è ciò che fa che la cosa avvenga; poichè l'umano intendimento sebbene conosca la causa di alcuni effetti, pure è incomprensibile per lui il modo con cui la causa produce gli effetti.

CAPO V.

Delle idee del tempo e dello spazio.

§. 47. È certo, che noi abbiamo l' idea della durata. Or quale è l'origine di questa idea? *Locke* pretende. che essa ci viene dall' idea della successione delle nostre interne modificazioni; e che questa idea di successione ci viene dalla riflessione sul nostro *me*. La riflessione, dice questo filosofo, che noi facciamo su la serie delle differenti idee, che compariscono l' una dopo l' altra nel nostro spirito, ci dà l' idea della successione, e noi chiamiamo *durata* la distanza da due parti quali che sieno di questa successione. Per meglio comprendere ciò, chiamiamo la distanza di un' idea alla prima, che le succede, un elemento della durata, alla seconda due elementi. e così di seguito.

§. 48. *Reid* fa la seguente obbiezione contro di questa dottrina di *Locke*. Se dieci di questi elementi costituiscono, o compongono una durata, un solo elemento è ancora una durata, altrimenti la durata sarebbe composta di parti, che non avrebbero alcuna durata, il che è impossibile. Ora egli non vi ha alcuna successione d'i-

dee in questi elementi; poichè essi sono gl' intervalli che separano le idee successive; ed intanto questi elementi hanno della durata; è dunque evidente, che l' idea di durata è indipendente da quella della successione.

Si aggiunga a ciò; che per poter aver l' idea della successione fra due modificazioni, che per chiarezza chiamo *A* e *B*, è necessario di riguardar la modificazione *B*, come posteriore alla modificazione *A*; ora non può la modificazione *B* riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione *A*, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione *B*; l' idea del tempo, o della durata, è dunque una condizione necessaria, per esser possibile l' esperienza della successione delle modificazioni, che hanno luogo in noi. Lungi dunque da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi, senza l'idea del tempo o della durata. L' idea della durata sembra, in conseguenza', un' idea, che non può derivare immediatamente dall' esperienza.

L' idea dello spazio ha delle similitudini con quella del tempo: e dobbiamo paragonarle insieme.

§. 49. L' idea della estenssone è un' idea più semplice dell' idea generale del corpo. Il corpo, secondo ch' abbiamo detto nel §. 17, è una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall' impenetrabilità, divisibilità, e mobi-

lità, gli rimane l'idea sola di estensione; questa estensione è forse lo *spazio puro?*

Su l'origine di questa idea dello spazio, i filosofi muovono molte quistioni. In primo luogo sembra, che l'idea dello spazio puro sia un'idea distinta da quella dell'estensione del corpo, e che lo spazio si riguardi come il luogo de' corpi. Noi, potrebbe dirsi, non solamente prescindiamo nell'idea dello spazio puro dalle proprietà, che si trovano nell'estensione de' corpi; ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contradittorie. L'estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo, che Dio annienti tutt' i corpi, che si trovano in una stanza, senza che le pareti cambino la situazione rispettiva: in questa supposizione è necessario di ammettere, che vi sia una distanza vôta, cioè uno spazio vôto fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato dai corpi, che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una *estensione penetrabile.* Ma senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dice *Locke*, se un uomo non può mica avere l'idea del moto di un sol corpo, senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi questa idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo, non racchiude affatto l'idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l'idea di uno spazio puro privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare, senza che alcuna cosa vi si opponga. Similmente l'estensione dei corpi è divi-

sibile, e l'estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti, che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l'una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose, che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piede, senza pensare al resto, ma non è ciò fare una divisione mentale; poichè bisognerebbe, che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall'altra, che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell'estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili. ciò che segue dall'essere lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da sè stesse.

Pare dunque doversi concludere, che l'idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell' estensione de' corpi.

Condillac fa su l'oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che un'idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorte d'idee si è, che non si possono avere, se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parte di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle altre

idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l' obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato. e conservate nella stessa distanza ove essi erano quelli che lo circondano*, invece di concludere l'esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire, che possiamo continuare a considerare l'estensione nel tempo, che non consideriamo le altre idee parziali, che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue, che vi sieno nella natura esseri, i quali corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere, che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo supposto un corpo annientato è obbligata di fingere uno spazio fra i corpi, che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia una idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l'estensione stessa de' corpi, che egli suppone rientrati nel nulla (1).

§. 50. Ma questa spiegazione di *Condillac* non è interamente soddisfacente. L'idea dello spazio puro si presenta allo spirito come necessaria. Noi possiamo concepire annientati tutti i corpi; ma non possiamo immaginare annientato lo spazio; fa d'uopo rendere ragione di questa necessità o di questa permanenza dell'idea dello spazio, nell'annientamento che immaginiamo di un corpo, che l'occupa. Lo stesso dee dirsi del tempo. Supponendo annientate tutte le cose di questo mondo, non possiamo immaginare annientata la Durata o il Tempo.

(1) Art. de penser, c. VIII.

Più, noi non possiamo immaginar limiti nè allo spazio, nè al tempo; lo Spazio immenso, e la Durata infinita, e senza principio, sembrano due idee indelebili dal nostro spirito.

Dobbiamo dunque cercare di rendere ragione di questi fatti.

La scuola di *Kant* pretende, che queste idee siano necessarie, perchè sono *a priori* in noi, e soggettive.

Ma non potrebbe assegnarsi un'altra origine della loro necessità?

§. 51. Vi è forse una durata distinta dalle cose, che esistono? Una tal durata mi sembra impossibile: è essa un essere, o un modo di essere? Se è un essere, non può essere comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cosecome modi di un essere; che si succedono in esso; in tal caso noi siamo obbligati ad immaginar quest'essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare, che esso esiste nel tempo o nella durata. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente; laddove la durata si riguarda come composta di parti successive, che nascono dal nulla e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *Io* come permanente; se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all'essere, di cui è modo; e così una durata comune a

tutti gli esseri, che esistono, e distinta da essi, è una cosa che non può esistere (1).

Clarke dice: la durata è un modo, o un attributo: essa è reale, ed è perciò l'attributo di una sostanza reale, cioè della sostanza infinita, o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, vi ha dunque in Dio una successione; il che ripugna, come vedremo fra poco, alla nozione dell'Assoluto.

Se la durata è un attributo di Dio questo attributo ha delle parti, e queste parti nascono dal nulla, e ricadono nel nulla. Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più: come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo, comune numericamente a Dio, ed alle Creature?

Concludiamo, *una durata distinta dalle cose che esistono, e composta d'istanti o di parti successive, è una cosa impossibile.*

§. 52. Ma quale è l'origine di questa idea della durata in noi? È essa soggettiva, o pure oggettiva?

(1) Ciò che è composto di parti non esistenti non esiste; ora il tempo è composto di parti non esistenti perchè il passato non è, il futuro non è, il presente è, indivisibile, dunque il tempo non esiste indipendente e distinto dalle cose (Vedi Galluppi Lez. di Logica e Metafisica Lez. CXV.) e si veda *Cesare Baldinotti* nella sua opera intitolata *Tentaminum Metaphysicorum libri tres.* (Patavii 1817), e la Metafisica del *P. Eduardo Corsini delle Scuole Pie* (Pars I. cap. V. n. IX.).

Il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istanti diversi. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè è di fatto passeggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato sè stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d'istanti, o la durata uniforme, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*, *Clarke*, *Newton*, riguardano come una realtà in sè, e distinta dalle cose particolari, che si succedono; e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame, che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che, in forza dell'associazione delle idee, vi pone l'immaginazione, ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l'impossibilità d'*intendere* dall'impossibilità d'immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato, che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda, in questa supposizione, come necessario; poichè il concetto opposto, che toglierebbe questo legame non può aver luogo nel nostro spirito; e perciò l'opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l'intendere, cioè di giudicare, che due linee rette chiudano uno spazio, che un triangolo abbia quattro angoli.

L' impossibilità d' immaginare consiste nell'impotenza in cui siamo, di separare coll' immaginazione alcune idee, che si sono associate costantemente in modo, che questa associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell'abito, naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa, che lo limita; nè possiamo immaginare una cosa limitata quale che siasi, senza immaginare ciò che la limita.

L'immaginare consiste nel riprodurre, nell'assenza degli oggetti sentiti, i nostri sentimenti sia esterni sia interni: si possono, in conseguenza, immaginare quelle core solamente, che si son sentite. Inoltre, quelle cose, che costantemente si son sentite insieme; o quando si è contratto l'abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma di un'altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma dell' altra, ed il fantasma di una dal fantasma dell'altra. Ciò si vede nell' uso de' vocaboli della propria lingua (1).

I filosofi hanno spesso confuso l'impossibilità d' immaginare coll'impossibilità di intendere o sia di giudicare; e questa confusione è stata l'infausta sorgente di errori funesti.

(1) Perciò, come benissimo dice il nostro A. nelle sue Lezioni di Logica e Metafisica (Lez. CXIV.), noi possiamo concepire annientate tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata, ma non possiamo immaginare annientate tutte le cose (perchè non possiamo immaginare annientato il nostro essere) e perciò non possiamo immaginare annientata la durata, che si asssocia inevitabilmente col sentimento del nostro essere.

§. 53. Ma se questo tempo voto, questa durata distinta dalle cose, non esiste, diremo noi forse, che non vi ha alcuna successione nella natura: o, il che vale lo stesso, che non vi è alcun cambiamento? Io dico, che il tempo non consiste, che nella successione dell'esistenze, che questa successione è reale; e che essa consiste nella causalità. Fa d'uopo sviluppare questa importante dottrina.

§. 54. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose *A*, e *B*, per esempio, di modo che *B* esiste, perchè *A* esiste, o pure che l'esistenza di *B* suppone come condizione l'esistenza di *A*, egli riguarda *A* come *primo* e *B* come *secondo*. Se poi l'esistenza di *C*, è ancora subordinata all'esistenza di *B*, e quella di *D* a quella di *C*, egli riguarderà *C* come *terzo* e *D* come *quarto*, e così di seguito: in tal modo lo spirito acquista l'idea della *successione* o del *tempo*. Il tempo è dunque uua serie di esistenze subordinate l'una all'altra. Così la esistenza delle premesse nello spirito è prima dell'esistenza dell'illazione: l'esistenza dell'impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nel nostro spirito: l'esistenza della volontà è prima dell'esistenza de' moti, che vi corrispondono nel corpo, e la *priorità* dell'una rispetto all'altra costituisce il tempo.

Se riflettete su la serie de' fantasmi, che suole passare nel vostro spirito, e richiamate alla memoria la legge dell'assocazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, riconoscerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l'uno è perchè l'altro è, e questa serie di fantasmi vi

darà l'idea della *successione*, della *durata*, del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità, la causa nondimeno può essere esterna riguardo al soggetto. in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte, che non si trovi alcun legame fra i successivi: un corpo si muove, ne incontra un altro in riposo, e lo muove insieme con esso: la sua velocità, dopo l'incontro è minore di quella che esso aveva prima dell'incontro: qual connessione può mai trovarsi tra questi due stati del corpo? Qual connessione fra una velocità maggiore ed una minore? come dunque può dirsi, per esempio, il corpo *A* si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall'allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non sia il fondamento della successione; ma riflettendo sull'oggetto, che ci occupa, si diliguerà qualunque dubbio.

Se il corpo che prima dell'urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove, incontrando un corpo duro di massa uguale, con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell'urto ne avesse avuti otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è appunto la causa efficiente, che dà esistenza al moto del corpo urtan-

te con sei gradi di velocità: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello di dodici non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile, acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell'urto: il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato segue la reazione del lcorpo urtato: questa reazione sebbene venga dal di fuori, pure segue naturalmente, allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll'altro corpo: a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l'uno all'altro, ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell'allegrezza per il possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori, che gli fa conoscer questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell'allegrezza per il possesso del bene che perde. Così in tutt'i casi la relazione di causalità stabilisce la successione (1).

§. 55. Sembra difficile, nella supposizione, che non vi sia una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che cosa consiste la *simultaneità* o la *coesistenza*. Ma riflettendo su la connessione dell'esistenze, questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono essere inseparabili l'una dall'altra, ed essere indipendenti fra di esse, e

(1) Cioè, dirò colle parole dell'A. medesimo, *nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi* (Critica della Conoscenza).

nella dipendenza di una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l'esistenza della luce in uno degli estremi de' raggi suppone, o è accompagnata dall'esistenza della luce negli estremi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di causalità si spiegano la successione, e la simultaneità dell'esistenze: gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei, ed alcune cose ancora le quali sono inseparabili da un effetto unico si dicono simultanee: così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto, sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo.

Ciò mi porge l'opportuna occasione di fare un'osservazione importante sul principio di contradizione. La maniera con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio pare che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non essere*, e così io l'ho espresso nel capitolo secondo della Logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere, come lo ha bene osservato *Kant*, le seguente: *A niuna cosa compete una qualità che le ripugna:* con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l'incompatibilità di un'altra determinazione, che toglie la prima già posta: così in-

vece di dire: *non può un uomo essere nello stesso tempo dotto, ed ignorante;* si dice meglio: *l'uomo dotto non è ignorante* ed invece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato,* si dirà meglio *il circolo non è quadrato:* e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire: *l'uomo dotto necessariamente non è ignorante, il circolo necessariamente non è quadrato:* in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizj necessarj.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni, di cui serba memoria, colle esistenze che sono l'oggetto del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell'esistenza, o del nulla. Ma ritorniamo all'idea del tempo, per la quale credo utile un altro sviluppamento.

§. 56. Gli uomini hanno misurato la durata, per mezzo del moto del sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all'origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza: per far ciò è necessario, ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti, che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza, che subordini questi fatti l'uno all'altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità. Un uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest'uomo, ed il pensiere che io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro, se non quello della simulta-

neità: ora la simultaneità si risolve nella causalità: come abbiam detto, fa d'uopo dunque spiegare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti, dee esser tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti son simultanei: ora, siccome abbiam detto, acciò *A* e *B* si riguardino come simultanei, è necessario, che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto *C*; questo terzo fatto, per essere i giudizj degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti, di cui son testimoni. Il sole è un agente universale in tutto il globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni; e la diversa posizione de'luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza notabile sul fisico e sul morale degli uomini.

Supponiamo, che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo; supponiamo ancora, che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l'atto della coscienza che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito, è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; per-

ciò lo spirito riguarda come simultanei gli oggetti che le fanno nascere, in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l'esistenza del sole nel mio meridiano, e coll'esistenza del sole nell'oriente di altri osservatori; la comparsa del sole nell'oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll'incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è terminabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s'intende, allorchè si dice che il corpo *A*, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo *B*? Nella linea che descrive il corpo *A* io segno un punto: io determino la simultaneità della esistenza del corpo *A* in questo punto con l'esistenza del sole in un punto del cielo: lo stesso io pratico riguardo al corpo *B*, e così concepisco il principio del moto di *A*, come simultaneo col principio del moto di *B*: scorsa una certa parte della linea di *A*, e della linea di *B*, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo, che la parte scorsa da *A* sia maggiore della parte scorsa da *B*, concluderò, che *A* si muove con maggior celerità di quella con cui si muove *B*. Ecco il senso filosofico, che può darsi a questa espressione: *la celerità di* A *è maggiore della celerità di* B.

I matematici dicono, che la velocità è il quoziente, che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si può loro domandare come sia possibile di

dividere l'una per l'altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno, che non si può dividere una quantità concreta qualunque, se non che di due maniere: o per una quantità di una stessa specie, ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo, (così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in ventiquattro ducati): o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo; (così dividendo ventiquattro ducati per dodici si ha al quoziente due ducati). Come dunque avviene, che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità? Lo spazio, il tempo, la celerità, sono tre quantità eterogenee. Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti. Supponiamo che l'incominciamento del moto di *A* non sia simultaneo coll'incominciamento del moto di *B*, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei; qual mezzo avrò io per paragonare il moto di *B*, sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell'incominciamento del moto di *A* riguardo al sole, e la simultaneità del termine del moto di *A* anche riguardo al sole; dopo di ciò misurerò l'arco del circolo diurno del sole, che si intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all'incominciamento del moto di *A*, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di *A:* dopo misurerò lo spazio percorso da *A*, e che s'intercetta fra il punto in cui *A* era nell'incomincia-

mento del moto, e quello in cui *A* era nel termine del moto. Replicherò l'istesse operazioni riguardo a *B*, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazj: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate. che sono gli spazj percorsi da *A* e *B*: dopo di ciò è facile l'istituire de' paragoni, i quali avranno per termini delle quantità omogeneee: così supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che la quantità dello spazio percorso da *A* entri sessanta volte nell'arco descritto simultaneamente dal Sole, e che questo arco sia un grado del circolo, sarà questo spazio 1/60 di quest'arco. Supponiamo inoltre che lo spazio percorso da *B* entri trenta volte nell'arco simultaneo del Sole, e che quest'arco sia di due gradi, sarà questo spazio eguale a 4/120 di questo arco, o pure a 4/60 del primo arco. Nella dottrina de' matematici, le velocità sono in ragion composta dalla diretta degli spazj, e dall'inversa de' tempi. Sostituendo a' tempi, secondo la nostra dottrina, i due archi percorsi dal Sole, avremo, che le velocità de' due mobili sono nella ragion composta di 1: 4, 120: 60; cioè che sono come 120: 240; il che è un risultamento esatto, poichè scorrendosi, in un tempio doppio uno spazio quadruplo, la velocità dee essere doppia.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta, che i termini di due ragioni semplici le quali costituiscono la ragion composta, possono essere eterogenei fra di essi; e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità: questa risposta è giusta, ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? Eglino ricorrono al moto; ma

se il tempo determina la misura del moto. come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per sè stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per ispiegare dunque i primi principj della meccanica, in cui entra la nozione del tempo, non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti; e la mia dottrina la quale pone l'oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obiezioni anzi dalle stesse vien confermata.

§. 57. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all'origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l'origine. L'idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne'loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo che essi non misurano che spazj, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal Sole. Ma io ho detto ancora, che il tempo consiste nella casualità. Fa d' uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal Sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo che si determina colla massima precisione, che ci è possibile, un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone, che il Sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da *A* in *B*.

In questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo *B* è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo *A:* lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo *C*, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal Sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal Sole, si determina, colla precisione che ci è possibile, il numero dei termini, che costituiscono la serie delle cause e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile, poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in sè stesso, e nel Sole, indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti, che accadono nel moltiplice incognito del Sole. Le valutazioni, che noi facciamo del tempo, son proporzionate ai nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal Sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare; ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto, che lo spazio percorso dal Sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest'ultimo: ed ho ancora osservato, che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rappporto di causalità. Quando dico, che il corpo *A* ha per-

corso lo spazio di due miglia in un'ora, intendo, che lo spazio, percorso dal corpo *A*, è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio, descritta dal piccolo indice; e se voglio determinare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo; ed alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse; io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui si parla, come l'effetto dell'azione dei due oggetti sul mio spirito: ed essendo l'esistenza di ciascuno de' due oggetti inseparabile dall'atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell'orologio di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile, che può essere generalmente osservato. Il Sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato.

La determinazione dell'epoche della storia da' popoli fa vedere, che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità, nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti, se non che col solo rapporto di causalità. La sto-

ria ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell'ordine, noi leghiamo questi fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti, che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l'*epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque specie di grandezza essi sieno adorni, fanno cangiare lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie, che dà il moto a tutti gli altri: eglino son l'agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti, che seguono dalle loro azioni: gli altri uomini seguono il loro impulso; i grandi formano perciò l'epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio, e di un termine: le epoche servono a quest'oggetto, e l'epoche non sono altra cosa, se non che alcune cause feconde di avvenimenti. Che cosa è mai l'epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo ec., se non che una serie di avvenimenti legati all'esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo scelto ad essere il capo di tutti i credenti? « Sic« come per ajutar la memoria nella notizia dei « luoghi, ritengonsi certe principali città, d'in« torno alle quali sogliono le altre, ognuna giu« sta la sua distanza disporsi; così nell'ordine « dei secoli debbonsi certi tempi contrassegnare « da qualche grande accidente, a cui tutto il ri« manente si riferisca. Questo si denomina *epo« ca*, da un termine greco che significa *arrestar« si*, perchè ivi si viene ad arrestarsi, per consi-

« derare come da un luogo di riposo tutto ciò « che prima o dopo è succeduto (1). »

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele: lo spirito per introdurre l'unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiam osservato, ricorso al moto del Sole.

Quando *Bossuet* dice: ne' tempi dell'educazione di Mosè in Egitto, i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi della Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporto, senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del Sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura, per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un generale vuole, che le colonne del suo esercito si ritrovino in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli, senza indicare l'ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del sole attorno la terra da Oriente in Occidente son esse eguali? cioè i giorni *naturali o astronomici* son essi eguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente di dire, che essa si risolve in quest'altra: gli spazj successivi, che il Sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano, al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato, che questi spazj sono disuguali si è conclusa la disuguaglianza dei giorni

(1) Bossuet discorso sull'istoria universale sul princ.

astronomici. Tutte le questioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co' rapporti degli spazj percorsi dal Sole. Senza di questa relazione, e intendendole per la durata in sè stessa considerata, non presentano alcun senso.

§. 58. Questa proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa*, che si chiama, *il principio e la legge della causalità*, è stata riguardata universalmente come una verità incontrastabile e necessaria. Alcuni filosofi han creduto, che essa non poteva essere il risultamento del raziocinio, o della dimostrazione: eglino han creduto ancora, che essa non sia un principio identico. *Kant* la riguarda come un principio sintetico *a priori*.

Io credo, che possa rigorosamente dimostrarsi, supposte le antecedenti dottrine sul tempo. Io chiamo *effetto* ciò che incomincia ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere dee esser preceduto o da qualche essere, o da un tempo vôto; poichè se non è preceduto nè da un essere, nè da un tempo vôto, l'essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade quistione, che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi, che *incomincia ad esistere*, poichè questa nozione di incominciamento di esistenza contiene una *priorità* riguardo all'essere, che incomincia ad esistere. Non può essere un tempo vôto, come abbiamo dimostrato: l'essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all'istante, in cui comincia ad esistere

l'altro? Ciò non può essere, poichè così si suppone una durata distinta dalle cose, che esistono: il che ho dimostrato esser falso ed assurdo.

L'essere, che precede quello che incomincia ad esistere, lo precede per una *priorità* di *natura*, perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo è la causa del secondo. Ogni effetto suppone dunque necessariamente una causa.

§. 59. Ma qui fa d'uopo rispondere ad una obiezione, che si può fare. Ogni uomo, anche del volgo ignorante, sembra, per un istinto, ammettere il principio della causalità, indipendentemente dall'addotta dimostrazione, la quale è stata universalmente ignorata.

Per rispondere a questa difficoltà osservo, che il sentimento di qualunque cambiamento, che accade in noi, si associa costantemente col sentimento o del *me* agente, o di un agente esterno. In forza di questa associazione, il volgo pensa, che ogni effetto dee aver la sua causa.

I filosofi, che hanno tralasciato di risalire all'origine del principio della casualità, e di esaminarne il legittimo fondamento, hanno, in forza di questa sola associazione, ammessa la legge della causalità; e siccome questa associazione non ci presenta altri effetti, se non che delle modificazioni, che incominciano ad esistere; così gli antichi filosofi hanno escluso dal numero degli effetti l'esistenza delle sostanze.

§. 60. Riguardo allo spazio, noi non esamineremo qui, se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo a cercare 1. se ne abbiamo un'idea, e se qaesta sia distinta dalla estensione del corpo, 2. nel caso, che ne abbiamo un'idea, cercheremo, come ne facciamo l'acquisto.

L'idea dello spazio puro, distinto dall'estensione de' corpi, mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che riguardiamo come il luogo dei corpi: ma quest'idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta; e per mezzo di quest'assoluto concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione di un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo un'idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dall'estensione de' corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar quest'idea.

Io rimonto al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del *me* che percepisce un fuor di *me*. Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l'*io* non percepisse un fuor di *me*, egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa.

L'*io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza e quella del suo corpo; sin da' primi momenti della vita dello spirito, questi due sentimenti del *me*, e di una cosa che lo termina, si associano inseparabilmente; l'idea del mio corpo è legata a qualla di una estensione che lo limita in tutti i punti della sua superficie. Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebb'ella solida, cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall'estensione contigua al mio corpo. Sebbene l'aria ci resista e gra-

viti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l'aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo: noi dunque separiamo, sin da'primi momenti della nostra vita, l'estensione dalla solidità (1). Separiamo ancora l'estensione dal colore, poichè se ci troviamo nelle tenebre siam privi delle sensazioni de'colori: ed il bambino, il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all'azione della luce, è privo per più tempo delle sensazioni dei colori. L'idea di una estensione non solida e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all'idea del nostro corpo; e lo spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessorj di questa estensione, che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito, tendono a rinforzare, ed a rendere necessaria questa associazione. Supponghiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superfice del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contingua al di fuori di *me:* io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di *me*. Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte; l'estensione è dunque

(1) Nei primi momenti della vita, innanzi che l'abitudine ci rendesse insensibile la pressione dell'aria, sarà avvenuto quello che suppone l'autore? Comunque siasi, presto l'abitudine ci avrà ridotto allo stato contemplato dall'A.

fuori di *me*, indipendentemente dal colore e dalla solidità. Supponghiamo di più che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo, e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse, io mi muova, lo spirito provando un sentimento successivo di resistenze, prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de'piedi tangibili. Ma l'estensione vôta, che terminava al mio capo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo, che occupavano i miei piedi; mi sembrerà dunque, che movendomi io lasci una estensione ugnale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vôta come inmobile e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora che io abbandonerò la mia seconda posizione, mi sembrerà di muovermi in uno spazio vôto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito (1).

CAPO VI.

Analisi delle idee dell'universo, e di Dio.

§. 61. Mcditiamo ancora su la percezione del *me*, il quale percepsice *un fuor di me*. L'io è limitato: il corpo a cui è unito si mostra ancora

(1) L'idea di spazio è l'idea astratta dell'estensione dei corpi, e però ci viene dal di fuori. *E' necessaria* al nostro spirito, non ostante che ci venga dal di fuori, perchè non potendo imaginare non estesi i corpi coi quali sempre siamo a contatto, non possiamo non imaginarli nello spazio.

come limitato: ma il di fuori che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo, che oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovasi ancora *un di fuori;* e che comunque io voglia continuare le mie esperienze, non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre, che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne sieno degli altri, che possono colpirli ancora e di cui io non conosco il numero.

Inoltre i'nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi che son capaci di produrci percezione di cui si abbia coscienza, sono ancora composte di altre particelle minori, insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa: i primi elementi de'corpi, i primi stami dell'universo corporeo non son dunque investigabili coi sensi. Più, io veggo alcuni corpi i quali son simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo eseguisce sotto l'impero della mia volontà; io suppongo dunque, che i moti di questi corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio, io dunque suppongo al di fuori di *me* una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giammai colpire i miei sensi: essi non possono in alcun caso essere l'oggetto de' miei sentimenti.

Il di fuori che mi modifica comprende dunque 1. cose che cadono sotto i miei sensi, 2. cose che non colpiscono i sensi, che possono nondimeno colpirli, ma di cui la totalità non può giammai divenire un oggetto di sentimento, 3. cose per sè

stesse invisibili, o che non possono essere giammai l'oggetto di un esperienza possibile.

I corpi che mi circondano, o si succedono l'uno all'altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che è di un color verde, succede alla semenza che l'industre agricoltore vi ha seminato: il Sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiere come esistenze in connessione fra di esse, e con me; io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed all'oggetto di questa nozione do il nome di *Universo*. *L'universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§. 62. Nel sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze: io chiamo queste esistenze dipendenti *esistenze condizionali*. La totalità dell'esistenze condizionali suppone necessariamente un'esistenza non condizionale: a quest'ultima io do il nome di *esistenza assoluta*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da *A*, *B*, *C*, *D*: se *A* suppone *B*, *B* suppone *C*, *C* suppone *D*, *D* suppone ancora un'altra esistenza: questa non è condizionale, poichè è fuori della totalità dell'esistenze condizionali: essa è dunque una esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l'assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contradizione: essa è dunque una proposizione analitica, non già sintetica (1).

(1) Dove è la centesima, la millesima ec. esistenza,

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale, *necessaria* l'esistenza assoluta, e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario.*

§. 63. Ma ponghiamo in maggior chiarezza questa importante verità. Una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure, l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando *C* la cosa condizionale, e *B* la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C* è, se *B* è: ora è evidente, che essa non esprime, che *C* è.

L'idea di un numero di cose condizionali non è mica l'idea di alcuna cosa esistente. Sia questo numero di condizinoali espresso da *A*, *B*, *C*, *D*. Esso esprime, se *C* è *D* è, se *B* è *C* è, se *A* è *B* è: ora è evidente, che esso non esprime, che alcuno de'quattro termini della serie sia esistente.

Supponendo continuato, per quanto si vuole, il numero dei condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente, ed il maggior o minor numero dei termini della serie è una circostanza, che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata, il quarto termine non si pone, se non posto il terzo: il terzo non si pone, se non posto il secondo: il secondo non si pone, se non posto il primo: l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa

vi deve essere stata la prima; tutte queste esistenze dipendon da essa; ma la prima deve essere indipendente, altrimenti non sarebbe più la prima.

esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa, riguardo all'esistenza, che l'idea di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando, senza che il maggior numero de' termini presenti l'idea di una cosa esistente, più di quello che la presenta il minor numero.

La serie de' condizionali sia grande, sia piccola, è sempre della stessa natura, allo sguardo della ragione. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può giammai dire nè di alcun termine, che esso *è*, nè della serie intera, che essa *è*.

Concludiamo. Un numero infinito di soli condizionali non *è* e non può essere esistente; poichè una cosa esistente non può giammai essere identica con una cosa, che non è esistente.

Nè si dica, che l'idea del condizionale non include, nè esclude l'esistenza: poichè ciò è vero; e nondimeno i raziocinj antecedenti sono esatti; poichè l'idea di una cosa esistente non è mica identica coll'idea di una cosa che non contiene l'esistenza, o di cui non può ancora affermarsi l'esistenza.

§. 64. Chiamo *essere assoluto* l'essere che esiste per sè stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'essere assoluto è dunque il *primo essere*, e non può giammai esser secondo ad alcun essere.

L'esistenza di un essere condizionale suppone l'Assoluto. Poichè un condizionale suppone la condizione, e se la condizione del condizionale è anche un condizionale, il condizionale non con-

tiene l'esistenza, il che è contro la supposizione. La condizione del condizionale, in ultima analisi, è dunque l'*Assoluto*. Il condizionale esistente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone, in ultima analisi, una causa assoluta.

L' essere assoluto è immutabile. Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque esisterebbe in un certo stato, antecedentemente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe, in conseguenza, una serie di condizionali senza l'assoluto, il che è impossibile; fa d' uopo perciò ammettere nell' essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire, che l'assoluto è immutabile.

L' assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere, che è tutto ciò che può essere: e che nulla può perdere, e nulla può acquistare. L' *Assoluto è dunque infinito*. Egli è il solo infinito.

§. 65. Io sento il *me* come un soggetto limitato: le mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni; l' *io* è dunque un' *esistenza condizionale*. Le modificazioni sono esistenze condizionali, esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succedono l' una all' altra: posto l' *io* non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l' *io* sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione, non è però una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire: *Ammessa la*

modificazione A, *si dee ammettere il soggetto,* ma non già, *ammesso il soggetto, si dee ammettere la modificazione* A; poichè se ciò fosse, la modificazione *A* sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni, che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni: *che l'io non è l'esistenza assoluta; ma che l'assoluto si dee ammettere fuori del me.* Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contradizione; esse son dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato, che l'*io* è una esistenza condizionale, perchè è limitato e variabile.

L'*io* dipende dunque dall'assoluto; esso è perchè l'assoluto lo fa essere; *l'assoluto è dunque la causa efficiente del me.* Ma l'*io* è un soggetto; l'azione dell'assoluto fa dunque esistere un soggetto: a quest'azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti, io do il nome di *creazione: l'assoluto è dunque creatore del me.*

Posto il *me* si pone l'assoluto; ma posto l'assoluto non si pone necessariamente il *me*. Se posto l'assoluto si ponesse necessariamente il *me*, l'*io* sarebbe immutabile: poichè l'*io* non può esistere senza una modificazione; e questa modificazione, nell'ipotesi nostra, sarebbe una conseguenza necessaria dell'assoluto. Ciò che pone légame necessario fra il *me* e l'assoluto, è dunque l'azione libera dell'assoluto, cioè la sua scelta, l'atto cioè ineffabile del suo volere: l'*assoluto è dunque intelligente.*

Esiste dunque un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice, intelligente, del me. A quest'essere io do il nome di *Dio*. La ragione mi

ha dunque rivelato l'esistenza di *Dio*. Dio essendo intelligente è uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io vi fo osservare, che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l'effetto di una causa intelligente.*

Perchè al vedere un orologio in un'isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: questa isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dalla natura della materia stessa; il che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un'intelligenza, che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione *B* col *me* è contingente, poichè se fosse necessario, l'*io* sarebbe immutabile: se esso è contingente è dunque arbitrario: è dunque il prodotto di una intelligenza.

§. 66. Egli è necessario di gettare uno sguardo esteso, e rapido sul cammino, che abbiamo percorso. Le idee, come abbiam detto nel capitolo primo, sono il prodotto dell'analisi, o della sintesi. Ogni sintesi suppone un'analisi; ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi, può entrare ancora un elemento, che l'analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell'attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *il corpo A è uguale al corpo B*, questa operazione è una sintesi, la quale suppone,

senza dubbio, un' analisi; ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall' analisi: l'idea di uguaglianza, che è uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sintesi, come può intendersi da ciò che abbiam detto nella psicologia, parlando della sintesi ideale, e nel primo capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintetica un elemento *soggettivo*, che nasce dall'attività dello spirito, il quale paragonando il corpo *A* col corpo *B*, acquista l' idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza;* elemento che l' analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti, che ci modificano; perchè l' uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma non bisogna credere, che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell' attività dello spirito, ed insieme dell'azione degli oggetti esterni su di lui.* Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla; questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone, costituisce secondo me l' *oggettività* del rapporto: io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono l'azione degli oggetti esterni su lo spirito, e l' operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi soggetti.

Premessa questa dottrina, applichiamola alle nozioni dell' universo, e di Dio, che sono l' oggetto di questo capitolo. L' universo si concepi-

sce come la totalità assoluta (1) de' simultanei e de' successivi: ora fra questi simultanei e successivi, noi vi abbiam compreso delle cose incapaci di cadere sotto de' nostri sensi, e queste cose noi le abbiam poste in risultamento di un raziocinio: noi abbiam detto: *vi è il sensibile; vi dee dunque essere l'insensibile* (2). L' insensibile, che entra nella combinazione della nozione dell'universo, è dunque un elemento, che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano; è perciò un elemento non preparato dall'analisi, ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell' attività sintetica dello spirito. Dico di più, che volendosi restringere la nozione dell' universo al complesso de' fenomeni, la totalità *assoluta* de' fenomeni, non può giammai divenire un oggetto di esperienza; l' *assoluto* dunque, che entra in questa nozione complessa dell'universo, è un elemento, che ha la sua origine nell' attività sintetica dello spirito.

§. 67. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, il Creatore di tutto. Ora l'assoluto, l'immutabile, l'infinito, la creazione, non possono essere cose soggette a' sensi; le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall' analisi; ma son semplici ri-

(1) Qui, come è chiaro, *assoluto* non ha lo stesso significato che *necessario*, ed è in opposizione con *relativo:* forse sarebbe meglio *totalità completa*.

(2) Questa conseguenza, per dire il vero, mi sembra un poco bruscamente dedotta, ossia presentata con troppa concisione. Per vederne tutta la legittimità, e come si deduca, si rilegga attentamente il par. 45.

sultamenti dell'operazione sintetica del raziocinio: niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio. Quest' essere adorabile è fuori del tempo. La realtà di questa nozione dipende della relazione di causalità, la quale, secondo la sana filosofia, è *oggettiva*, e reale. Perciò l'Apostolo S. Paolo scrivendo a'romani annuncia questa gran verità così: *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono, anche la eterna potenza, ed il divino essere di lui* (c. 1. v. 20). Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere, poichè la ragione vede necessariamente, che ammesso il condizionale, il quale è l'oggetto del sentimento, si dee ammettere *l'assoluto*. Dio è fuori del tempo, perchè è immutabile: l'esistenza di Dio si chiama ancora la sua *eternità*, e questa eternità non è distinta da Dio. Io amo di chiudere questo §. con alcuni pezzi sublimi dell'illustre *Fénélon*. « In Dio nulla è stato, « nulla sarà; ma tutto è. Sopprimete dunque per « lui tutte le quistioni, che l'abitudine e la de- « bolezza dello spirito finito, che vuole abbrac- « ciare l'infinito, vi tenterebbero di fare (1).

(1) È stato ed è poi seguito questo egregio consiglio di *Fénélon*? Ben sarebbe: ma pur troppo, col voler parlare di Dio con un linguaggio tutto materiale, si è dato, e si dà luogo a mille strane riflessioni, a mille assurde conseguenze, a mille inverecondi dubbj, e tutto a danno della Fede e della Morale. *Adora e taci* sarebbe la sentenza che dovrebbero aver sempre presente gli uomini, specialmente non profondi in queste materie, quando hanno il prurito di parlar dei *Misteri* e dell'*Essere Eterno*.

« Dirò io, o mio Dio, che voi avevate *già* una
« eternità di esistenza in voi stesso, prima di
« avermi creato: e che vi resti ancora un'altra
« eternità, *dopo* la mia creazione, in cui voi sem-
« pre esisteste? Questi vocaboli *già*, e *dopo* sono
« indegni di colui che è. Voi non potete soffrire
« alcun passato ed alcun avvenire in voi . . . . .
« Egli è falso, che la creazione della vostra ope-
« ra divida in due eternità la vostra eternità.
« Due eternità non farebbero più di una sola,
« un'eternità divisa avrebbe una parte anteriore
« ed una parte posteriore; non sarebbe più una
« verace eternità: volendo moltiplicarla si di-
« struggerebbe; perchè una parte sarebbe neces-
« sariamente il limite dell'altra pel termine in
« cui si toccherebbero. Chi dice, *eternità*, se
« intende ciò che dice, dice solo *ciò che è*, e
« nulla al di là, perchè tutto ciò che si aggiunge
« a questa infinita semplicità, la distrugge. Chi
« dice eternità non soffre più il linguaggio del
« tempo . . . . Voi avete nulladimeno, o mio
« Dio, fatto qualche cosa fuori di voi; perchè io
« non sono voi . . . . Quando dunque mi avete
« voi fatto? Non eravate voi forse prima di far-
« mi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto
« nella mia illusione, e nel linguaggio del tem-
« po . . . . Voi siete e ciò è tutto . . . . Voi siete
« *colui che è*, tutto ciò che non è questa parola
« vi degrada (1). Essa sola vi rassomiglia . . . .

(1) (Esodo Capo III. v. 6.) Questa sublime espressione, con cui Dio si manifesta a Mosè sull'Horeb, e vuol esser annunziato al suo popolo faceva tremare il grande Isacco Newton. Ed infatti ben considerata, mostra che tutto ciò che è, relativamente a Dio, è come non

« È troppo poco il dire che voi eravate sin da
« secoli infiniti, prima che io fossi. Io mi ver-
« gognerei di parlar così, perchè ciò è misurar
« lo infinito col finito. Voi siete, e non vi è che
« un presente immobile, indivisibile, ed infinito
« che, per parlare nel rigore dei termini, vi si
« poss' attribuire. Egli non bisogna dire, che
« voi siete stato sempre, bisogna dire che voi
« siete; e questo termine di *sempre*, che è tanto
« forte per la creatura, è troppo debole per voi.
« Egli val meglio dire semplicemente e senza
« restrizione, che voi siete. O Essere! O Essere!
« La vostra eternità, che non è altra cosa se non
« che voi stesso, mi sorprende; ma ella mi con-
« sola (de l'existence de Dieu 2. par. c. 11.
« N. 4.).

§. 68. Si dice comunemente, che l'ordine del-l'universo annuncia un Ordinatore intelligente. È importante di sviluppare questa consolante verità.

L'Ordine è la disposizione, posta tra differenti parti, di un tutto, la quale è propria, per ottenere il fine, che un' intelligenza si ha proposto.

La prova, che esaminiamo, contiene due proposizioni; la prima che un disegno può dedursi da'suoi effetti: la seconda, che nell'universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argomentiamo il disegno da'suoi effetti. I giudizj che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in que-

fosse; e se esiste, esiste per Lui, che con un atto del suo volere può togliere quell'esistenza la quale è suo dono, e far piombar tutto nel nulla.

sta medesima illazione di un disegno dedotto da'suoi effetti. La intelligenza ed il disegno non son soggetti sottoposti a'nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall'altrui condotta ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da'suoi effetti. Se prendo in mano l'opera di *Locke* su l'intendimento umano, e la leggo, su le prime deduco, che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti, che lo fecero stampare: e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l' opera del filosofo inglese: passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l'intendimento umano; e specialmente nel primo libro, di confutare l'esistenza delle idee innate.

Egli è importante di osservare i principj, su de'quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d'intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione: finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell'esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così nell'esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per sè stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente nel disegno di destar l'idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell'uso

di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito, che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere vedo la ragione dell'uso de' vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo, riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare, che nell'universo si palesa un disegno, io farò uso degli stessi principj. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente, che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell'esame del sistema di *Mirabaud* da me fatto, nel saggio su la critica della conoscenza, si è veduto, che quest'ateo ne conviene: le combinazioni difatto son passeggiere: gli atomi si uniscono, e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi ed analisi perenne, ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre, nell'ipotesi dell'ateismo, l'esistenza indipendente degli atomi, questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l'atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l'ordine ammirabile dell'universo, ed è contro l'esperienza. Se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell'essenza dell' atomo, segue, che gli atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1. che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l' universo, sono contingenti; 2. che la ma-

teria, in sè stessa ed in origine considerata, è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi, che l'universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell'intelligenza suprema, si trova la ragione dell'esistenza delle differenti parti dell'universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile, di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l'intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari, e l'ordine ammirabile di alcune parti della natura: ed ajutati dall'analogia formare un giudizio sicuro su l'esistenza di un disegno, nella formazione dell'intero universo. Siccome malgrado che noi abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *tutti i corpi, che si mostrano al tatto, son pesanti;* così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze e di osservazioni, un disegno nella formazione dell'universo.

§. 69. Gettiamo dunque uno sguardo sullo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l'Autore supremo dell'uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere, per qualche tempo, su la terra; e di somministrargli i mezzi, per essere in un certo modo felice, e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia voluto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto, io vedo, che ciascuna parte di un animale tende alla vita, ed al ben essere dell'animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane i muscoli, e i fluidi, che scorrono per questi vasi; il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie, e altrettali, tanto esterne, che interne parti di questi corpi animali, veggonsi non ad altro fine riguardare, che alla vita, ed al ben essere dell'animale. Perchè l'uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi: quindi la natura lo provvede di denti; e questi denti hanno ancora degli altri fini: essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito, nascendo, di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l'uomo viene al mondo nudo, laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squame, di penne, di piume? La natura ha fornito l'uomo di mani e d'intelligenza: essa gli ha dato degl'impulsi invincibili per la società: con ciò l'ha posto in istato di vestirsi, in varie maniere, da sè stesso, e di coprire non solo la sua nudità, ma di adattare il vestimento alla varia temperatura dell'aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de'principali fondamenti della civiltà, e del commercio de' popoli. Esse servono a far, che il superfluo di cui abbondano alcuni individui, ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni,

che ne hanno di bisogno. Gli animali al contrario, privi delle mani e dell'intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste e solitarj. non potendo vestirsi da sè stessi, nascono al mondo, vestiti dalla stessa natura. Questi esempj son sufficienti, per fare intendere ciò che io dico.

Ma quest'ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose. e fin dove l'esperienza de' nostri sensi, e l'intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha su la terra un fuoco elementare, che i moderni chiamano *calorico?* Io vedo: 1. che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini, e degli animali: 2. che esso n. è mediatamente necessario: 3. che esso serve alla comodità ed a' piaceri degli uomini e degli animali: 4. che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si coagulerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini; questi han bisogno dell'aria, e non possono vivere fuori dell'aria: ora l'aria dee la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l'uomo bisogno dell'acqua per dissetarsi, e de' cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali; ora senza l'acqua non potrebbero esservi nè piante. nè animali; e senza il calorico non vi sarebbe acqua: e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante, e gli animali.

Chi non conosce i piaceri de' quali siamo debitori al calorico? Un calor moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto agghiaccia all'intorno, stando, in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze, che si riguardano come semplici, cioè del calorico, e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco, relativamente a' suoi effetti, può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta, esso serve a' più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco, che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani, e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare e render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro, mancano gl'istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti, eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile salvatichezza.

Il calorico, come abbiam osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi; e perciò dell'aria, che ci circonda. Ora quest'aria è il mezzo

pel suono: senza dell'aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico, sotto questo rapporto, serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel bene essere degli uomini. Senza il fuoco, che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell' utile, che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere ed il travaglio. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piecere, o qual consolazione troveremmo noi, se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti, o le cose necessarie alla vita? Potremmo occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri, o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de'sensi sarebbe ristretto allo spazio che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l'immensità de'cieli, ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il Sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore e di luce: e ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco, o di luce, sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, circondato da un'atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce. È un fatto, che la diversa posizione de'terreni riguardo al Sole influisce su la loro fecondità: è ugualmente

un fatto che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini, riguardo al Sole, influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto alla influenza del Sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona cera, colorito vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di Sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano, e snervato. Ma affinchè il Sole fosse un astro benefico per la terra, è necessario, che fosse questa posta in una giusta distanza dal Sole: se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio, avendo regolato con tanta sapienza e con tanta bontà la distanza, che è fra il sole e la terra, la luce ed il calore di questo astro sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra il quale è stato nel disegno della Suprema Intelligenza.

CAPO VII.

Di alcuni errori della volgare ontologia.

§. 70. Noi abbiamo chiamato *Essere* l'esistenza sussistente, cioè le sostanze reali. Ma alcuni metafisici, volendo darci una scienza dell'essere, la quale han chiamato *Ontologia*, han definito l'essere: ciò che è intrinsecamente possibile, sia che esso esista, sia che non esista. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d'indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in sè si è attribuita la potenza o sia la capacità di esistere.

Ma che cosa è mai, secondo questi filosofi, il possibile intrinseco? Esso è, secondo Wolfio, ciò

che non involve contraddizione, o sia ciò che non è impossibile: e l'impossibile, secondo lo stesso filosofo, è ciò che involve contradizione. La contradizione poi è la simultaneità nell' affermare o negare una stessa cosa.

L'impossibile, io dunque concludo, è costituito dallo spirito, che afferma e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contradizioue, e nella contradizione consiste l'impossibile.

Il possibile consistendo nell'assenza dell'impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

§. 71. Ma risaliamo all'origine di queste nozioni. Lo spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni d'idee, e questa sintesi, come abbiam detto nel §. 21, è o di composizione, o di connessione.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee: che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell'impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le idee di tre linee rette e di figura, in sintesi di composizione, e far nascer l'idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione. per mezzo della nozione seggettiva dell'*idendità*, la nozione di 5 *più* 7 con quella di 12: è nella impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell'identità la stessa nozione di 5 *più* 7 con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare dell'attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca, di necessità assoluta, d' impossibilità intrinseca.* La prima è il potere, che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l'impotenza in cui egli si trova di unirne con sintesi di connessione alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, i cui elementi lo spirito ha il potere di formare: l'*assolutamente necessario* una idea complessa i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'*impossibile intrinseco* è una moltitudine d'idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa, o un numero d'idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell'identità.

Queste due idee di necessità e d'impossibilità intrinseca sono due idee relative l'una all'altra; poichè la necessità assoluta consiste nell'impossibilità intrinseca dell'opposto. Così si dice: è assolutamente necessario, che 5 *più* 7 sia 12, essendo intrinsecamente impossibile che 5 *più* 7 non sia 12.

Quando poi si riflette al potere, che si ha di rendere reali i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l'idea del *possibile estrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l'impossibilità intrinseca, non sono dunque, se non che nel nostro spirito; esse non esprimono le leggi reali delle cose in sè, ma le leggi logiche del nostro spirito.

Questa verità, che la moderna Idelogia riguarda come sua scoperta esclusiva, fu osservata, in qualche modo, da *Bayle:* egli scrive così su l'idea dell' *essere* « vi son de' filosofi, i quali « credono, che il concetto generale dell' *Essere* « sia la non ripugnanza ad esistere, di modo che « eglino intendono per *Essere* tutto ciò che è « possibile: sia che esso esista attualmente nella « natura delle cose, sia che non esista . . . Eglino « dicono, che l'essere è preso in due maniere, « primieramente per ciò che non esiste, ma che « può esistere, ed in secondo luogo per tutto ciò « in generale, che non involve contradizione, sia « che esso esista, o che non esista attualmente « fuori della sua causa.

« Ma vi sono altri filosofi, che per *Essere* non « intendono se non che ciò, che ha un' esistenza « reale od attuale; e questa nozione è più pro« babile dell'altra; perchè vi ha una vera oppo« sizione fra l' *Essere* ed il nulla, allora che *Es« sere* significa ciò che esiste, invece che se esso « significa ciò che non esiste, significa ciò che è « nulla: or questa idea non è propria a distin« guere l'essere ed il nulla.

« Egli non bisogna mica dire, che il possibile « racchiude qualche spezie di essere nella sua « natura. Ciò sarebbe una falsità; poichè *essere « possibile* non importa altra cosa, se non che « l'esistenza di un essere, che può produrre qual« che cosa. Ora ciò non prova, che questa cosa « sia un essere, più che l'esistenza di Pietro non « prova, che l'Angiolo Gabriele ha qualche spe« zie di essere. La ragione si è, che la causa è « ancora così distinta realmente dal suo effetto,

« che essa può produrre, come Pietro è distinto
« dall' Angelo Gabriele. Come dunque Pietro
« può esistere, senza che l' Angelo Gabriele sia
« qualche cosa: similmente la causa può esistere
« senza che l' effetto sia qualche cosa. Ciò che
« non è qualche cosa è nulla, come è manifesto.
« Il possibile dunque è nulla. Se in conseguenza,
« il possibile si chiama *Essere*, Essere significa
« così bene il nulla, che una cosa esistente, il
« che è assurdo.

« Da ciò dovete concludere, che la possabilità
« non è mica un attributo, che appartenga alla
« cosa possibile; ma una denominazione esterna
« presa dall'esistenza della cosa, e che coloro si
« ingannano i quali credono, che le cose possi-
« bili considerate assolutamente, ed in sè stesse,
« differiscono dalle cose impossibili, prima di
« esistere attualmente, per qualche perfezione
« intrinseca (1) ».

Chi vuol vedere l'abuso, che hanno fatto alcuni scrittori di Ontologia di queste nozioni di possibile, impossibile e necessario, potrà leggere il capitolo V. del quinto volume del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza.

§. 72. Si definisce comunemente la *essenza*, *ciò che fa che una cosa ciò che essa è*. Ma come una cosa è per sè stessa ciò che essa è, la definizione della essenza si termina a dire, che l'essenza di una cosa è di esser questa cosa; ciò che non c'istruisce affatto di alcuna cosa.

In un essere quale che siasi, ciò che vi si può asserire in generale, si considera sotto due aspetti:

(1) Bayle metaf. gen. cap. 1.

1 per ciò senza di cui non può dirsi, che quest'essere sia lo stesso: ciò si chiama *l' essenza*: 2 per le cose, senza le quali può dirsi, che questo essere sia lo stesso; ciò si chiama *modo, o maniera di essere o modificazione.*

Così quando noi troviamo che l'uomo non sarebbe affatto uomo, senza essere animale ragionevole, noi giudichiamo che queste due idee di *animale* e di *ragionevole* fanno l'essenza dell'uomo e possono perciò chiamarsi ancora gli *essenziali dell' uomo;* e quando troviamo al contrario, che l'uomo sarebbe sempre uomo, senza avere il gusto della poesia, e senza avere cinque piedi di altezza, noi giudichiamo, che questo gusto, e quest' altezza sono un modo, o un accidente dell' uomo.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee; gli uomini non avrebbero fatto uso dei vocaboli *Impossibile* e *Nulla*, se essi non destassero alcun'idea: ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contradizioni.

Ascoltiamo un grammatico filosofo: « Gli og-
« getti reali non sono mica sempre nella stessa
« situazione; essi cambiano di luogo, spariscono,
« e noi sentiamo realmente questo cambiamento,
« e questa assenza. Allora accade in noi un' af-
« fezione reale, per la qual sentiamo, che non
« riceviamo alcuna impressione da un oggetto, la
« cui presenza eccitava in noi effetti sensibili; da
« ciò deriva l'idea di *assenza*, di *privazione*, di
« *nulla;* di modo che, sebbene il nulla sia in sè
« stesso nulla, intanto questo vocabolo denota
« un' affezione reale dello spirito, cioè un' idea

« astratta, che noi acquistiamo coll'uso della vita,
« nell'occasione dell'assenza degli oggetti, e di
« tante privazioni, che ci recano piacere, o che
« ci affliggono (1) ».

Quest'analisi è giusta, ma incompleta. È incontrastabile, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione, che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza, o il sentimento interno di queste due idee associate, costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto; la seconda idea risveglia la prima, il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori, e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l'idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tan-

(1) Dumarsais trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.

te orride, non solamente ci desta piacere per un certo non so che d' insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò, che ci recava dispiacere.

Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone non solamente l' idea di ciò a cui la privazione si riferisce; ma eziandio l'idea di ciò, a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l'idea della *privazione?* Secondo *Dumarsais*, nel passo rapportato, l'idea della privazione è la nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero; ma non e sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti, che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l' esperienza comparata. L' elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità. Il sasso non è sensitivo:* ciò denota una relazione fra il sasso e l' essere sensitivo, ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo.*

L' espressione generale di tutti questi giudizj, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è, è diverso da ciò che non è.* Essa è identica con quest' altra: l'*esistenza è diversa da ciò che non è esistenza.* O pure: *l' esistenza è diversa dal nulla.* Ora nell' enunciata proposizione, l' esistenza esprime un' idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiere; *diversa* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta sem-

plice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato, in conseguenza, a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni, che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi con altre astrazioni, i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso da un essere sensitivo: l' uomo ignorante è diverso dall' uomo dotto.* Ma l' astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l' astrazione sino all' apice, ove essa può giungere, ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza*, in tal caso l' altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla.* Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

CAPO VIII.

Dell' influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

§. 73. Le idee sono dunque i prodotti dell' analisi, o dell' analisi e della sintesi insieme. Ma qui si presenta una questione: possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli,

e generalmente de' segni? Una siffatta questione è identica con questa altra: possiamo noi senza il soccorso de' segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato: per aver de' vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono, il suono di cui parliamo: la facoltà di analisi è dunque necessario che sia in esercizio prima de' vocaboli, tanto in colui che parla, che in colui che ascolta e che vuole intendere; lo spirito per aver dei vocaboli dee dunque avere idee ed *analizzare;* i vocaboli non sono dunque necessarj per eseguire atti di analisi, ed avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere, che non si possano avere l'idee di un arbore, di un animale, di un sasso senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo, il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell'impotenza di prestare un'attenzione parziale ad uno di questi membri del corpo umano?

I filosofi, i quali han detto, che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d'idee generali senza il soccorso dei segni, o pure, che le idee astratte, e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato, che l'uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi segni stessi idee astratte e generali. Difatto allorachè voi pronunciando il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno, vi domando: non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse pronunziazioni di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo, che par-

la l'istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone 1. che il suono si riguarda come distinto dal corpo, che lo manda fuori; 2. che nelle diverse pronunciazioni de' vocaboli, lo spirito dirige il suo pensiere a ciò, che hanno di identico queste diverse pronunciazioni, e prescinde dalle circostanze, che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto, o più basso della voce, della pronunciazione più o men rapida *ec.* Un numero prodigioso d'individui scrive il vocabolo *sole;* tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri, e difficilmente si trova un carattere, che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno, che legge questi diversi caratteri, pronuncia l'istesso suono. Lo spirito, nell'uso de' caratteri, esercita dunque atti d'analisi, e senza quest'esercizio l'uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza: egli dirige il suo pensiere alla sola figura, prescindendo dalla qualità dell'inchiostro, e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni.

Lo spirito ha dunque, indipendentemente dai segni, il potere di *analizzare*, e di *generalizzare*. Io vi prego di leggere ciò, che vi ho detto dell'esistenza delle idee generali nello spirito nel §. 37. della psicologia.

§. 74. Intanto bisogna confessare, che il linguaggio fa l'analisi del pensiere, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l'analisi.

Colui, il quale vuole comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de' segni, è obbligato e-

gli stesso di studiarlo, e di farne l'analisi: ed il linguaggio presenta a colui, che ascolta, successivamente i diversi elementi del pensiere, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui, che parla, fa *analizzare* il pensiere, perchè avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiere, dee riguardarle una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest' ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiere, se non dopo averne avuto successivamente presenti le parti.

Presso l' individuo, che parla, la decomposizione del pensiere precede il linguaggio: essa n'è l'effetto presso colui, che ascolta. Il primo *analizza* per essere inteso, il secondo ricompone per intendere.

Se adunque ci si domanderà: qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiere? Noi, rispondendo con precisione alla proposta quistione, diremo: 1. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all'espressione, ad *analizzarlo:* 2. Colui il quale vuole intendere un discorso, che altri fa, è obbligato a *sintetizzare;* ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria: essa dipende dall' associazione delle idee, e suppone atti di analisi.

Il linguaggio rende ancora più facile l' astrazione. L'astratto non essendo affatto nella natura, l'idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee, che si uniscono ad essa nell'immagine sensibile, da cui è distaccata. L'uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole stu-

diare la spezie, egli la contempla negl'individui. L'idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell'individuo; ma essa esiste sola nell'attenzione, e nell'analisi. Ora il segno essendo legato all'idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata, dirige subito lo sguardo dello spirito a quest'idea: esso gli presenta immediatamente il prodotto dell'analisi.

Ma spieghiamo meglio, come i vocaboli facilitano l'astrazione. Vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo, e di cui egli fa uso. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità. Il moto produce tutti i fenomeni, che ammiriamo nell'universo sensibile*, egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona; egli personifica il moto. Or quale è l'origine di questa personificazione o *prosopeja filosofica?* Lo spirito umano è limitato: la sua limitazione gl'impone il bisogno di dirigere il suo pensiere al modo, prescindendo dal soggetto; ma come non può concepirsi il modo come modo, senza concepire la sua relazione al soggetto; per potere interamente allontanare il pensiere dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione del modo al soggetto: ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente: ciò è un personificare il modo. Ora i vocaboli che denotano i modi, e che si dividono in concreti, ed in astratti, cioè in aggettivi e sostantivi, adempiono mirabilmente a questo uffizio in coloro che ascoltano; ed ancora in coloro che parlano. Se io dico: *l'uomo virtuoso sarà fe-*

lice, quel *virtuoso* mi fa riguardar la virtù come un modo inerente all' uomo; ma se dico: la *virtù rende l' uomo felice*, io concepirò il modo, cioè la virtù, senza alcuna relazione al soggetto. Quando le astrazioni sono legate alle sensazioni sono più chiare: è questa una legge della nostra natura. Perciò gli esempj giovano molto alla chiarezza delle idee generali.

§. 75. Alcuni filosofi con *Condillac* pretendono, che il giudizio stia tutto nei vocaboli, e che lo spirito non formi giudizj, nè possa formarli, se non dopo avere imparato, o trovato il linguaggio: questa dottrina è falsa. Il verbo *è*, con cui si esprime l' azione del giudizio, è stato trovato, e si usa per esprimere l'atto della mente che giudica, non già per formarlo; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabulo, ed indipendentemente da esso. Ma l' influenza dei vocaboli nella formazione di alcune idee complesse, merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l' idea dell' unità, ed abbiamo già spiegato l' origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea, e così formarci le idee complesse de' diversi numeri. Ora supponghiamo, che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co' soli vocaboli *uno* e *più*. Non possiamo fare altra cosa, se non che dire: uno più uno, più uno, più uno, più uno *ec.* Ora così nè io nè voi, che ascoltate, possiamo acquistare l' idee delle diverse collezioni, che costituiscono i numeri un poco grandi: non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000, e del 999, e distinguere queste idee l' una dall' altra. Dopo un certo numero di volte, che abbiamo ri-

petuto più uno non ci rimane, che un'idea vaga di numero; siamo nell'impossibilità di distinguere i numeri, che nascono in seguito da questa ripetizione. Qual'è la ragione di questo fatto? Noi abbiamo due spezie di pensieri complessi, una è di quelli, che tutti interi sono insieme presenti allo spirito, l'altra è di quelli, che lo spirito non può abbracciare con un solo sguardo, e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città, un ampio palagio, una armata, che occupa una vasta estensione di terreno, non possono vedersi in un colpo di occhio; è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti interi.

Non vi ha scienza, di cui lo spirito possa con un pensiere attuale abbracciare tutto il complesso delle verità: chi mai, in una lunga dimostrazione di una verità geometrica, potrà dire di aver presente insieme tutte le diverse proposizioni, che la compongono? In tutti questi casi si dice, che lo spirito è in possesso dell'intero pensiere, allora che dopo d'averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiere è un effetto della memoria, o per dir meglio dell'immaginazione: l'esercizio dell'immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è sotto la legge dell'associazione delle idee; le idee si associano, quando sono distinte l'una dall'altra; ove tutto è uniforme non vi ha associazione. Applichiamo l'esposta dottrina alle idee dei numeri. Supponghiamo, che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l'idea dell'unità, possa rite-

nere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, co'quali si seguono quattro addizioni dell'unità con sè stessa; è evidente, che i numeri 100, e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per potere dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri, è necessario, che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario, che ciascun passo dell'immaginazione possa legarsi col seguente; e che ciascuno sia distinto dall' altro. Ciò supposto, se io associo al segno 100 i segni 99 *più* 1, a 99, 98 *più* 1, a 98, 97 *più* 1, a 97, 96 *più* 1, a 96, 95, *più* 1, a 95, 94 *più* 1, e così di seguito sino a 2, a cui associo 1 *più* 1; io avrò parte per parte scorso tutta l'idea complessa del numero 100, e ciascun atto di sintesi si legherà all'altro, perchè è dall'altro distinto, ed ora esso ne è distinto per la diversità de'segni. Difatto l'atto della sintesi 99 *più* 1 è distinto da quello di 98 *più* 1, per i due segni diversi 99, 98. Togliete questi segni, questi due atti saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno, tutti e due, l'addizione dell'unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata: e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi come due elementi prossimi del numero cento. Se dopo di aver aggiunto l'unità con sè stessa sino a cento, voi vorreste replicare l'operazione dicendo, 1 più un numero indeterminato, 1 più un numero indeterminato, voi non potreste giammai esser certi di averla replicata lo stesso numero di volte di quello quando formaste il numero cento, cioè 99 volte: voi dunque non avreste de'due numeri 100, e 99, idee distinte. I nomi

de'numeri vi sono a ciò di un soccorso necessario: essi sono come i segnali collocati in una strada per ajutare a riconoscerla.

§. 76. Senza i segni noi non potremmo dunque avere quelle idee complesse, i cui elementi sono identici, ed il cui insieme lo spirito non può abbracciarlo con un solo atto di attenzione. All'uso de'segni dobbiamo dunque l'aritmetica e la scienza del calcolo. Ora le idee de'numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de'popoli culti. Un ministro di stato, se non avesse queste idee, come potrebbe conoscere la situazione delle finanze, della popolazione, dell'armata della sua nazione, in rapporto a quella delle nazioni vicine? Senza queste idee di numeri, come si tratterebbe il commercio, che è l'istrumento più efficace della civiltà de'popoli? L'influenza, anzi la necessità dei segni per questa specie d'idee fa conoscere, che l'uomo senza i segni arbitrari sarebbe ancora nel principio della sua educazione morale, e che lo sviluppamento dell'intelligenza è legato essenzialmente al linguaggio: (1) e quindi ammirerete la sapienza dell' Autore della natura, il quale avendo destinato l' uomo a perfezionarsi incessantemente, l'ha dotato degli organi

(1) L'uomo senza il linguaggio, oltre ad esser privo dell'idee de'numeri composti e de' loro rapporti, avrebbe una sfera d'idee molto ristretta; resterebbe in una specie d' infanzia sopra ogni cosa, in un abbattimento deplorabile, limitandosi quasi sempre alle sole idee sensibili; e la cognizione di ogni retta morale, dei suoi alti destini, del suo ultimo fine, da cui dipende la vera civiltà, rimarrebbe avvolta per sempre in una densa nebbia ovvero ignorata.

necessarj al linguaggio de' suoni articolati (1), che è il più proprio per lo sviluppamento del pensiere, e l' ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co' caratteri alfabetici il discorso passeggiero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell'assocazione delle idee, d'onde dipende l'efficacia del linguaggio parlato, e scritto. Adempiamo dunque la nostra angusta destinazione, cercando la verità ed amandola.

(1) Ecco per chi ama questa sorta di notizie qualche cenno sulla struttura fisica dell' organo della loquela. Dalle vibrazioni che l' aria spinta dai polmoni prova nell'attraversare la *glottide*, dipende la voce; i suoni articolati dalle modificazioni della voce, alle quali concorrono i movimenti della lingua, delle labbra e delle altre parti della bocca. Lo strumento della voce è la *laringe*, specie di scatola cartilaginea, posta alla parte superiore dell' *aspera arteria*. Le cartilagini sottili ed elastiche formanti le sue pareti sono unite da membrane, e mosse l'une sull'altre da molti piccoli muscoli, chiamati *intrinseci della laringe*. La glottide lunga da 10 a 11 linee in un uomo adulto, e larga da 2 a 3, è la parte più essenziale della laringe. La voce è un fenomeno respiratorio: per produrla i muscoli intrinseci della laringe si contraggono, mettendo i lati e l'apertura della glottide in differenti stati secondo la diversità de' suoni. Il *Dodart* suppone la laringe uno strumento a fiato, il *Ferrein* la riguarda come uno strumento a corda. Forse riunisce il doppio meccanismo di queste due specie di strumenti. — La voce formata nel passaggio dell'aria per la glottide, diviene più intensa e sonora per le riflessioni che l'aria prova nella bocca e nelle anfrattuosità nasali; e la sua forza dipende dal volume d' aria che può essere in un tempo cacciata dal polmone, e dalla maggiore o minore capacità di vibrare, di cui godono le pareti dei canali che la trasmettono al di fuori.

§. 77. Ma vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiero. Ogni raziocinio consta necessariamente di tre giudizj; abbiamo dimostrato questa verità nella logica: ora nel momento, che lo spirito pronuncia un'illazione, dee avere insieme presenti le premesse; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito; ma nel linguaggio i tre giudizj esistono successivamente l' uno dopo l'altro; il linguaggio fa dunque l' analisi del raziocinio. Ogni giudizio consta di un soggetto, di un predicato, e della azione dello spirito, che stabilisce un rapporto fra il soggetto, ed il predicato: ora nel momento di questa azione lo spirito dee aver presente l'idea del soggetto, e del predicato; e il linguaggio presenta separatamente e succesivamente tutti questi elementi del giudizio; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio. Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Ogni discorso è dunque composto di proposizione.

Alcuni logici pretendono, che le domande, i dubbj, i desiderj, le preghiere, debbano escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazione, nè negazione: ma questa opinione non è esatta. È vero, che ogni orazione la quale non afferma, nè nega, non è proposizione; ma è falso, che le domande, le preghiere, i comandi non affermino, nè neghino. Quando dico: « *fate ciò, andate là*, esprimo in effetto: io voglio, io desidero che voi facciate ciò, che andiate là: affermo dunque del *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel

modo interrogativo: « *avete voi finito? siete voi pronto?* queste espressioni significano: *io vi domando, io desidero sapere*, se ec.; significano dunque tanti giudizj formati su di me stesso Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito; i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su questi oggetti; ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli, e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§. 78. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetto, o modi di soggetti, i vocaboli istituiti a significare sì i soggetti che i modi, chiamansi *nomi;* quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra, sole, corpo*. Quelli, che significano i modi, nel tempo stesso denotando il soggetto, a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *rosso, bianco, pesante, sapiente.*

Ma quando esercitando un atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto, perchè allora in qualche maniera sussistono nell'intelletto da sè soli, si esprimono ancora co'nomi sostantivi, come *rossezza, bianchezza, saggezza*. Questa spezie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati i *termini astratti.*

Gli aggettivi hanno dunque due significati, l'uno distinto, che è quello del modo, l'altro confuso, ch' è quello del soggetto; ma quantunque

più distinto sia il significato del modo, esso è nondimeno indiretto: dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso. La parola *bianco* significa direttamente, ma confusamente il soggetto, e indirettamente *bianchezza* tutto che distintamente; poichè *bianco* vuol dire *ciò che ha bianchezza*. Questo *ciò* è il soggetto incognito, ma positivo, che è inviluppato nella nostra percezione primitiva di un corpo, che ci desta la sensazione di bianchezza. Vi ho fatto quest'osservazione nel §. 17. della psicologia, e qui mi è tornato in acconcio di confermarvela.

Gli elementi del giudizio sono, come abbiam detto, le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato: per esprimere le idee del soggetto e del predicato esistono i nomi sostantivi, ed aggettivi: quel vocabolo poi destinato ad esprimere l'azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato, chiamasi *verbo*, vocabolo latino che significa parola; come se volessimo dirlo la *parola* per eccellenza: ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebb'essere vera proposizione. Il verbo esprime l'azione dello spirito, che unisce il predicato al soggetto, quando è solo; esprime poi quella, che separa il predicato dal soggetto, quando è accompagnato dalla particella negativa.

Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza* esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo, e del verbo o solo, o unito colla particella negativa. *La neve è fredda: neve* è il sostantivo, *fredda* è l'aggettivo, *è* è il verbo.

L'atto dello spirito, che afferma, o nega, è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte ec. dell'affermazione, o della negazione; quindi per esprimere la semplicità dell'atto che nega, sarebbé stato necessario, che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue, si è stimato di usare lo stesso verbo per la negazione, che per l' affermazione, aggiungendovi per distinguere la negazione dall'affermazione, un altro segno.

Sarebbe un errore il credere, che il soggetto del giudizio sia espresso da' soli nomi sostantivi: molte volte l'attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo; per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali, in conseguenza, fanno parte dell' espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, il soggetto del giudizio è espresso da queste parole: *il corpo pesante non sostenuto;* delle quali le parole *pesante*, e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è, che nella proposizione bisogna distinguere il *soggetto logico* dal *soggetto grammaticale.* Il primo consiste nel complesso di tutte le parole, le quali esprimono il soggetto del giudizio: il secondo consiste nel sostantivo, a cui si riferiscono tutte le altre parole: così il vocabolo *corpo* nell'esempio rapportato costituisce il soggetto grammaticale. Ora è evidente, che il soggetto logico suppone il soggetto grammaticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall' aggettivo, come in que-

sta proposizione: *il sole è luminoso.* Nulladimeno molte proposizioni sembrano insinuare in contrario. *Pietro è uomo: il cane è animale: il triangolo equilatero è triangolo:* gli attributi di tutte queste proposizioni son sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio; esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo, la spezie di cui è l'uomo*, o pure: *Pietro è compreso nella specie degli uomini*; *il cane è una specie del genere animale; o il cane è compreso nel genere degli animali; il triangolo equilatero è una specie, di cui il triangolo è genere;* o pure: *il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli.*

In tutte queste proposizioni fa d'uopo distinguere *l'attributo grammaticale dall'attributo logico.* Il grammaticale consiste nell'aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli: il logico in tutti i vocaboli, che esprimono l'attributo del giudizio: Così nella proposizione rapportata: *Pietro è compreso nel genere degli animali;* l'aggettivo *compreso* è l'attributo grammaticale; i vocaboli, *compreso nel genere degli animali*, esprimono l'attributo logico. Nell'attributo logico vi dee sempre essere un aggettivo, o espresso, o sottinteso. Difatto, se il giudizio consiste in un pensiere, con cui si pensa, che un oggetto è o non è di tale, o tal maniera: e se dall'altra parte niuna sostanza può affermarsi di un'altra, segue, che l'attributo del giudizio nel pensiere dee riguardarsi sempre, come un modo, che conviene, o che non conviene al soggetto: perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, dee sempre nell'espressione dell'attributo farvi

entrare l' aggettivo. L' aggettivo è per lo più compreso nel verbo. Il verbo *essere*, chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo, che sia semplicemente verbo. Sia per abbreviare, sia per variare il discorso, ne sono stati inventati degli altri, che esprimono nello stesso tempo il verbo essere e l'attributo. Il dire: *Dio vede ciocchè facciamo, e non ignora ciocchè pensiamo*, vale lo stesso che *Dio è veggente di ciocchè siamo facienti, e non è ignorante di ciocchè siamo pensanti*. I verbi, che esprimono ancora l'attributo, si chiamano *attributivi* o *concreti*. Concludiamo, che l' aggettivo è sempre nel pensiere, ma non sempre nella espressione. Ma ammettendo, che nell'espressione del giudizio, si adoprino sovente de'sostantivi, per denotare l'attributo, fa d'uopo sempre distinguere l'attributo logico dallo attributo grammaticale.

§. 79. Allora che formate il seguente giudizio, *il corpo è pesante*, intendendo per *corpo* un' estensione solida, il risultamento di questo giudizio si è di unire l'idea del peso a quella del corpo; ora dopo di questa unione potete continuare, come abbiamo osservato, la vostra sintesi, e dire: *il corpo pesante non sostenuto cade:* ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso*, essendo il prodotto di una sintesi. Similmente in questa proposizione: *Dio Onnipotente, creatore del mondo visibile, distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi:* non vi sono, che un soggetto, ed un predicato, ma sì l' uno, che l' altro son complessi.

Il soggetto e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *in-*

cidenti, e che parimenti sono parti del soggetto e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome relativo *che*, o il *quale*, di cui è proprio l'unire insieme molte proposizioni in modo, che ne compongano una sola. Così l'ultima proposizione rapportata in esempio può tradursi così: *Dio Onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale è loro dovuta.* La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione intera; e la proposizione, *la quale loro è d ovuta*, fa parte dell'attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti*. Da ciò segue, che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse*.

Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti, o di predicati, come: *Cicerone fu oratore, e filosofo. Cicerone e Demostene furono i più grandi oratori dell'antichità.* Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un solo soggetto, ed un solo attributo, pure l'uno di essi, o tutti e due, o il verbo medesimo, è complesso, cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà incomplessa, perchè altro non comprende fuori che i termini necessarj. Quando le due idee, che costituiscono il soggetto, ed il predicato del giudizio sono espressi da due soli termini e questi termini sono semplicemente affermati l'uno dall'altro, la proposizione è *semplice incomplessa;* quando uno de' due termini,

o tutti e due sono complessi, cioè composti di più termini, o pure la affermazione riceve degli aggiunti, che la modificano, la proposizione è *semplice complessa.*

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi, che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è nondimeno in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione, essendo tutt' uno il dire: *Dio onnipotente, o Dio il quale è onnipotente.*

Le proposizioni incidenti sono di due sorte, alcune possono chiamarsi semplice spiegazioni, cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò che vi aggiunge generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione, come: *Iddio il quale è onnipotente ha creato il mondo.* Le altre possono chiamarsi *determinazioni*, perchè ciò, che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua estensione; ma ne ristringe, e ne determina il significato, come: *gli uomini virtuosi non offendono i diritti degli altri.* Nel primo esempio può omettersi la proposizione incidente. il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio: laddove nel secondo non può omettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste:* quel *certamente* modifica l'affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *È certo, che Dio esiste.* Similmente dicendo: *io asserisco, che la terra è rotonda; io asserisco* è una proposizione incidente, che dee far parte di qualche cosa nella

proposizione principale. Queste proposizioni son dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse, ove la complessione cade sul verbo, e non sul soggetto, o su l'attributo, i filosofi hanno specialmente osservato quelle, che chiamansi *modali;* perchè l'affermazione, o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi. *possibile, contingente, impossibile, necessario.* Così dicendosi, *è necessario, che il cerchio abbia i raggi uguali; è impossibile, che il cerchio abbia i raggi disuguali; è possibile, che un uomo viva duecento anni: accade, che anche gli uomini più accorti rimangono ingannati;* si fanno delle proposizioni *modali*, che sono proposizioni complesse riguardo alla forma.

§. 80. Abbiamo detto, che in questa proposizione: *Dio onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale loro è dovuta: il quale, e la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti: ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo; *il quale o la quale*, o pure *che*, non sono nomi: questi vocaboli fanno dunque le veci del nome, e perciò si è loro data la denominazione di *pronome:* e siccome fanno l'uffizio di congiungere la proposizione incidente alla principale, perciò questa voce *quale, che*, si è chiamata *pronome relativo.*

L'azione della parola nella proposizione suppone la persona che parla, quella a cui si parla, e ciò di cui si parla, che è il soggetto della proposizione. Quando il soggetto grammaticale della

proposizione è la persona che parla, il vocabolo, che l'esprime, si chiama il *pronome della prima persona*. Quando è la persona, a cui si parla, il vocabolo che l'esprime, chiamasi *il pronome della seconda persona;* quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona che parla, e da quella a cui si parla, se esso significa l'identità di un oggetto nominato nell'atto medesimo, che ne risveglia l'idea, si chiama *il pronome della terza persona.* I pronomi delle persone prima, e seconda sono *io, e noi* per la prima, *tu e voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli, o esso, o desso, lo stesso, o il medesimo, questi, o costui, chi, altri, altrui, quegli, colui, costei, o cotestui, che, o il quale.* Quanto a' pronomi delle persone prima e seconda, pare, che non debbano collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali, che significano una o più persone, che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *sè*, chiamato *pronome reciproco.*

Riguardo al pronome relativo, questo ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si è che si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi, mettendosi per tutte le persone. *Io, il quale son Calabrese; voi che siete Pugliese; egli che è Napoletano.*

Ciò che ha di proprio si è, che, come abbiam detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell'attributo di un'altra proposizione, che si chiama principale. Sul che bisogna aggiungere a ciò che abbiamo detto, che

il pronome relativo può essere o soggetto o parte dell'attributo della proposizione incidente: così in questa proposizione: *Iddio che io amo, è onnipotente*, il pronome relativo *che* fa parte dell'attributo, *che io amo*. Questa proposizione significa *io sono amante del quale*; ed i vocaboli *amante del quale* esprimono l'intero attributo.

Il relativo (1) alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un'altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso, che un Dio esiste*, serve a congiungere le due proposizioni: *io son persuaso, un Dio esiste*; e non fa parte nè del soggetto, nè dell'attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali servono ad enunciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni*.

Una proposizione alle volte è opposta a quella, che la precede, alle volte ne dipende come da una cognizione necessaria, alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi; ed i vocaboli, che gli esprimono si chiamano congiunzioni. Così dicendo: *il sole sorge sull'orizzonte, e le tenebre spariscono*, si enunciano due proposizioni complete, e la parola *e*, che serve a legarle, indica, che il fenomeno della luce è prodotto dalla

(1) A tutto rigore il vocabolo *che*, usato per congiungere le proposizioni, è ben distinto dal vocabolo *che*, usato in luogo dei relativi *il quale*, *la quale*, *i quali*, *le quali*, ec.; tanto è vero che nella lingua latina si usa una voce diversa affatto, come sarebbe *ut*, oppure si dà un giro particolare alla sintassi, come: *Hominem experiri multa paupertas jubet*.

presenza del sole su l'orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l'illazione, e le premesse di un raziocinio. Nell'esempio rapportato di sopra, la proposizione un *Dio esiste* serve di complemento all'altra *io son persuaso*, e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici, se fossero virtuosi*, la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero*. E queste variazioni di verbi son quelle che diconsi *modi*.

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *preposizioni:* le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni, le seconde i rapporti de'vocaboli che costituiscono la proposizione. I rapporti fra le parole, che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente; alcune volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo,* Paolo si riguarda come l'oggetto dell'amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell'azione è indicato dal sito; poichè se si dicesse: *Paolo ama Pietro*, il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza; così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum,* la desinenza in *um* di *Petrum* indica il rapporto; e perciò cambiando l'ordine de' vocaboli, questo rapporto non lascia di esservi denotato; perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus.* Queste diverse desi-

nenze de' vocaboli costituiscono *i casi* nelle lingue, che ne hanno, e le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate, che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamansi *preposizioni*, che significa *mettere avanti*. Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia*, la parola *di* è una preposizione, e serve ad indicare il rapporto di *filosofia a lezione*.

Comunemente si numerano otto parti di discorso, ossia otto spezie di parole; *nome*, *verbo*, *pronome*, *participio*, *preposizione*, *avverbio*, *congiunzione*, *interiezione*. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo: così il participio *amante*, *sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare*, e *sedere*. Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbj, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciocchè non potrebbe denotarsi, se non che per mezzo di una preposizione, e di un nome; così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza*. Le *interiezioni o interposti* equivalgono ad un'intera proposizione: così *ahi* equivale alla proposizione: *io son dolente*, *o io sento dolore*, ed esprime poi la sensazione di dolore, che uno ha, con molto maggiore energia, che nol farebbe la proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quei gridi, che il dolore tira naturalmente da un appassionato.

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare dei vocaboli, per farvi conoscere come il linguaggio fa l'analisi del pensiere. Una più ampia cognizione delle diverse spezie

de' vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali, che molti autori hanno scritto. La prima si è quella composta da *Lancellotto* ed *Arnaldo:* questa grammatica sarà sempre un'opera luminosa e classica nella metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarvene la lettura, a preferenza di tante altre e particolarmente di quella del conte *Tracy*, il cui sistema sul pensiere sembrandomi falso, quello sul linguaggio mi sembra falso ancora; ma ciò non ostante si trovano nella grammatica del *Tracy* delle utili osservazioni.

Io vi soggiungo qui, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, la diversa desinenza de'vocaboli, e la *sintassi;* il che vale quanto dire, che bisogna conoscere il valore de'vocaboli da'quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapporti de' vocaboli fra di essi. La conoscenza de'segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti dei vocaboli fra di essi, costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l'oggetto dell'azione, dee essere dopo il verbo attivo, cioè del verbo denotante oltre dell'affermazione un'azione; e che perciò dee dirsi, *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l'oggetto dell'amore di Paolo; come è una regola della sintassi latina quella che prescrive, doversi l'oggetto dell'azione mettere all'accusativo.

RIASSUNTO DELL'IDEOLOGIA PER DOMANDE E RISPOSTE.

D. Che cosa è *Idea?*

R. L' *Idea* è il risultamento della meditazione su gli oggetti presentati allo spirito dalla sensibilità e dalla coscienza.

D. Non vi è alcuna differenza fra la prima operazione dell' intelletto, chiamata semplice *apprensione* o *percezione*, e l'*idea* propriamente detta?

R. L'Idea può riguardarsi come il termine dell'atto chiamato *percezione* o semplice *apprensione*, o sia come una modificazione interna dell'anima, derivante dall'azione di percepire.

D. Che cosa è l'*Ideologia?*

R. L' *Ideologia* è la scienza dell' origine e perciò della natura delle nostre idee.

D. Di quali idee deve occuparsi l' *Ideologia?*

R. Delle idee *essenziali* all'umano intendimento.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Vi sono idee *essenziali* all'umano intendimento, e ve ne sono di quelle che non son tali, e che perciò si possono chiamare *accidentali* all'intendimento. Le prime si trovano universalmente in tutti gli uomini; non può dirsi lo stesso delle seconde. Niun uomo può esser privo dell' idea del proprio corpo, e del di fuori, quale che siasi, nè del proprio *me pensante:* ma può un uomo non aver l' idea del coccodrillo o dell'elefante; e se è un cieco nato, anche del cielo stellato.

Le idee essenziali all'umano intendimento son quelle che la meditazione, cioè l'uso delle facoltà di analisi e di sintesi, sviluppa naturalmente dal *me sensitivo di un fuor di me.*

D. L'idea del proprio corpo essendo un'idea essenziale all'umano intendimento, ditemi come gli uomini distinguono il proprio corpo da'corpi esterni?

R. Il corpo *nostro* è quello, in cui ci sembra di sentire e di essere, in cui si possono produrre immediatamente de' moti col solo nostro volere: e quello eziandio che ci è incessantemente presente.

D. Che cosa è l'anima che sembra reggere il proprio corpo?

R. L'anima è ciò che ha delle sensazioni e de' pensieri, quali che siano.

D. Da ciò sembra, che dobbiamo riguardar l'anima come una cosa distinta dalle sensazioni e da' pensieri, quali che sieno. Questa illazione, che sembra scendere dall'idea-che ci abbiam formato dell'anima, è ella giusta?

R. È giusta ed incontrastabile.

D. Ma questa cosa che costituisce l'anima, e che suole chiamarsi eziandio *sostanza dell'anima*, o *essenza dell'anima*, che cosa è essa mai?

R. Noi non ne abbiamo una nozione determinata o particolare; ma sappiamo che è una cosa *sussistente*; e ad una cosa sussistente diamo il nome di *sostanza*, come ad una cosa inerente alla sostanza diamo il nome di *qualità*, di *accidente*, di *modo*, di *modificazione* ec.

D. Abbiamo noi dunque una nozione generale della *sostanza*?

R. Certamente l'abbiamo: se non avessimo una nozione della *sostanza*, non ne avremmo alcuna della *qualità* ch'è la correlativa della *sostanza*. La distinzione de' nomi *sostantivi* dagli *aggettivi*, la quale si trova in tutte le lingue, dimostra che tutti gli uomini hanno l'idea della *sostanza* e della *qualità*.

D. Ma donde vien essa in noi l'idea di sostanza e la correlativa di qualità?

R. Dall'esperienza o sia dall'analisi de'sentimenti o delle percezioni del *me* e di *un di fuori*. Ella è una nozione *oggettiva* tanto riguardo all'origine che riguardo al valore.

D. L'anima umana è una sostanza; ma eziandio un corpo si mostra a noi come una sostanza; l'anima umana sarebbe forse un corpo?

R. È impossibile che l'anima umana sia un corpo. Facendo l'analisi della coscienza del *me* pensante, si vede evidentemente che l'anima umana l'*io* si mostra rigorosamente uno in tutte le funzioni del pensiere, cioè semplice assolutamente ed indivisibile.

D. Come abbiamo chiamata questa semplicità assoluta del *me pensante?*

R. L' abbiamo chiamata *l' unità metafisica del me.*

D. Fatemi vedere più chiaramente questa unità metafisica del soggetto pensante.

R. Il soggetto pensante nel raziocinio deduce un giudizio da altri giudizj. Ora quest'azione deduttiva appartiene necessariamente ad un soggetto semplice ed invisibile; poichè 1. non vi è alcuna parte nella deduzione: 2. la deduzione appartiene ed è inerente allo stesso soggetto, a

cui appartiene ciascun elemento dell' illazione, e ciascun elemento delle premesse; non si trova dunque la pluralità de' soggetti nel raziocinio, ma l' identità e l' unità assoluta dello stesso soggetto.

D. Si distinguono più specie d' unità?

R. Se ne possono distinguere due, cioè *l'unità metafisica*, e *l' unità sintetica*. Questa seconda può dividersi in *unità sintetica del pensiere*, ed in *unità fisica*. L' unità metafisica è assoluta; la sintetica è condizionale (Ideologia §. 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24).

D. Abbiamo già conosciuto 1. la sostanzialità dell'anima; 2. la sua unità metafisica che si chiama eziandio *spiritualità;* 3. le sue diverse modificazioni o modi di essere. Ora da ciò sembra che l'anima non solamente sia una sostanza, ma eziandio che essa sia una *causa efficiente* di alcune sue modificazioni: intanto Hume nega l'esistenza della nozione di *causa efficiente*. Che cosa si dee pensare di questa dottrina di Hume?

R. La dottrina di Hume su la causalità è falsa. La coscienza ci attesta che l'anima è il principio o la causa efficiente de' proprj voleri. In tutte le lingue vi sono de' vocaboli che indicano la causalità: tali sono nella lingua italiana *dunque*, *perciò*, *in conseguenza*, *perchè ec.*

D. Pare che le nozioni di *azione* e di *passione*, le quali son legate a quella di causalità, siano anche nozioni essenziali all' umano intendimento.

R. Così è. La distinzione de' verbi attivi e passivi, che si trova in tutte le lingue, deriva per lo appunto da queste nozioni.

D. Da quanto avete detto circa la sostanza e

la causa. sembra che la relazione fra la qualità e la sostanza, e quella fra l'effetto e la causa, sieno due relazioni *oggettive*. e perciò *reali*.

R. Ciò che dite è una verità. Vi sono due relazioni reali fra le esistenze: una è quella della modificazione o qualità al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. Una modificazione ha due relazioni reali colla sostanza; una è quella della modificazione al soggetto. l'altra è quella dell'effetto alla causa. La causa della modificazione può essere lo stesso soggetto della modificazione o un soggetto diverso.

D. Queste due verità, 1. *Non può esservi qualità senza una sostanza, a cui la qualità sia inerente*, 2. *Non può esservi effetto senza una causa*, sono esse verità contingenti oppure necessarie?

R. Sono verità necessarie, e però identiche.

D. Fatemi conoscere ciò con chiarezza.

R. La qualità è un'esistenza inerente; una qualità senza sostanza sarebbe dunque un'esistenza inerente e non inerente insieme. Più, la qualità è un modo di essere, e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, *che la qualità non può essere senza la sostanza.*

D. Dimostratemi colla stessa chiarezza, *che non può esservi alcun effetto senza una causa che lo faccia essere.*

R. L'effetto è ciò che comincia ad essere. Tutto ciò che è esistente, o è indipendentemente da qualunque supposizione, o pure dipendentemente da qualche supposizione. Nel primo caso è esistente assolutamente e non incomincia ad es-

sere, e perciò non è un effetto, il che è contro l'ipotesi: nel secondo caso che la esistenza che si suppone, da cui l'effetto dipende, è una causa efficiente. La proposizione dunque: *non vi è effetto senza una causa*, è una verità dimostrata per mezzo del principio di contradizione.

D. Fatemi conoscere con maggior chiarezza, *che ciò che incomincia ad essere non esiste assolutamente.*

R. Ciò che incomincia ad essere dee esser preceduto da qualche cosa, sia essere, sia una durata vota, poichè ciò che non è preceduto da alcuna cosa, non incomincia ad essere, ma è esso il primo essere, innanzi a cui nulla vi è. Ciò che è preceduto da qualche cosa non esiste se non che nella supposizione della cosa che lo procede: non esiste dunque assolutamente.

D. Ma nel caso che un essere fosse solamente preceduto da una durata vota, non esisterebbe esso senza una causa efficiente?

R. Un essere, che incomincia ad essere, non può avere una relazione di dipendenza con una durata vota, poichè la durata vota, da cui si vuol preceduto, non è più, quando esso incomincia ad essere: la sua relazione di dipendenza sarebbe dunque una dipendenza non dipendenza, il che è una contradizione.

D. Le due relazioni reali, di cui abbiamo parlato, son esse le sole che lo spirito concepisce tra le cose?

R. Oltre delle relazioni reali lo spirito pone fra le sue idee ed eziandio fra le cose, alcune relazioni *logiche*, che sono solamente in lui e non hanno alcun archetipo reale al di fuori di lui.

I termini di queste relazioni logiche sono reali, ed il fondamento di esse, che è la natura positiva de' termini, è anche reale; ma le relazioni sono interamente soggettive, e nel solo pensiere.

D. Quali sono queste relazioni logiche?

R. Sono le relazioni d'*identità* e di *diversità*, donde derivano quelle di *uguaglianza*, di *disugualianza* ec.

D. Come si chiama l'operazione dello spirito che percepisce queste relazioni logiche?

R. Si chiama *sintesi ideale*, la quale si divide in *sintesi ideale oggettiva*, ed in *sintesi ideale soggettiva*.

D. La distinzione delle due specie di relazioni, cioè delle reali e delle logiche, è ella importante in filosofia?

R. Questa distinzione è di somma importanza. Essa c' insegna a risolvere un problema principale in filosofia, il quale è: *che cosa vi ha di oggettivo nelle conoscenze, e che cosa vi ha di soggettivo?* Essa ci fa distinguere due specie di esperienza, cioè l'esperienza *primitiva*, la quale è composta di soli elementi oggettivi, e l'esperienza *comparata*, la quale è composta di elementi oggettivi e soggettivi insieme.

D. Si può forse la percezione delle relazioni logiche riputare un errore ed una illusione del nostro spirito?

R. Niente affatto di ciò. La percezione delle relazioni logiche è una verità, la quale ha il suo fondamento oggettivo ne' termini reali delle relazioni medesime, e nella natura del nostro spirito, poichè queste relazioni sono i *modi* di pensare gli oggetti, e questi modi derivano dalla na-

tura del nostro spirito. Un uomo, per cagion d'esempio, che è nato in America, rassomiglia ad un altro nato in Italia. I due uomini sono indipendenti e senza alcuna relazione reale fra di essi. Lo spirito concepisce e pensa il primo insieme col secondo, e i due uomini sono insieme nello spirito di chi li pensa. Ora questo avvicinamento de' due uomini nel medesimo spirito, e la loro esistenza in un unico atto dell' intendimento non è, e non può essere che ideale; essa non è che il modo in cui lo spirito pensa ciascuno di questi due uomini; ciascuno di essi è isolato ed indipendente dall'altro; lo spirito lo rende unito e legato coll' altro. Ciò è chiaro a chi sa rientrare nella solitudine del suo intendimento. Da ciò si vede, che in ultima analisi le relazioni logiche sono un effetto esistente nel nostro spirito, il qual effetto deriva da cause reali.

D. Avete detto che le relazioni reali fra le cose si riducono a due, cioè a quella della qualità al soggetto, ed a quella dell'effetto alla causa; ma non vi è forse ancora la relazione di tempo, la quale è diversa da quella della causalità? Per cagion d'esempio, un uomo ha l'età di anni cinquanta, mentre un altro ha quella di anni dieci, e questi uomini non hanno alcuna relazione di consanguineità fra di loro, non si dee forse asserire che vi è fra il primo ed il secondo un'anteriorità di tempo, che vuol dire, che il primo sia stato in un tempo precedente al tempo in cui è stato il secondo?

R. Sebbene molti filosofi ammettano una relazione di tempo distinta dalla relazione di cau-

salità, pure ragionando esattamente e senza farsi abbagliare dalla fantasia, una tal dottrina è falsa.

D. Spiegatemi con chiarezza queste opinioni sul tempo, e mostratemi qual sia la vera.

R. Alcuni filosofi pensano che vi sia una durata distinta dalle cose che durano, e che questa durata sia composta di un numero infinito di piccole durate che si succedono. Supponete, eglino dicono, annientate tutte le cose, non potete concepire annientato il tempo o la durata in cui le cose esistono. Ciò prova che la durata esiste indipendentemente da tutte le cose, e che essa è una condizione necessaria per la loro esistenza.

D. Che cosa dee pensarsi di questa opinione?

R. Ella è assurda.

D. Provatemi la sua assurdità.

R. Ecco alcuni assurdi che contiene questa dottrina: 1. Ciascuna delle piccole durate, dalle quali è composta la durata infinita, è contingente e condizionale, essa incomincia e ricade nel nulla: ora una serie infinita di condizionali non può costituire l'assoluto. La durata infinita, che si riguarda come un assoluto, non può dunque esser composta di queste piccole durate; essa perciò non può esistere; 2. Se le cose sono esistenti nella durata, la durata è il soggetto d'inerenza delle cose tutte: essa è in conseguenza la sostanza unica, e tutti gli esseri non sono che sue modificazioni. Ma questa sostanza unica è una cosa impossibile ad essere, poichè la durata passata è un nulla, e la durata futura è un nulla: due zeri non possono costituire alcuna cosa reale, ed una cosa sussistente come la sostanza. (Si vegga eziandio Ideologia §. 51.)

D. Ma se una durata, distinta dalle cose che sono, è un impossibile, come noi ci formiamo l'idea di questa durata?

R. L'esperienza ci mostra l'esistenza delle generazioni, o sia degli effetti, e perciò la causalità è reale nella natura. La causa si riguarda come anteriore per natura all'effetto. Lo spirito concepisce il numero degli effetti o delle produzioni; e l'idea di questo numero costituisce per noi il fenomeno costante del *tempo*.

D. Non vi ha dunque nulla di oggettivo nel tempo?

R. L'oggettivo del tempo è la causalità, cioè in altri vocaboli la produzione o la generazione. Il tempo non è altra cosa che il numero delle generazioni.

D. Ma il numero essendo un'idea dello spirito, e nulla fuori dello spirito, segue dalla dottrina enunciata sul tempo, che il tempo sia nulla fuori dello spirito.

R. Il numero non è alcuna cosa fuori dello spirito; ma le cose numerate sono reali eziandio fuori dello spirito: similmente il numero delle generazioni è nel solo spirito; ma le generazioni numerabili sono reali ed oggettive.

D. Siccome l'idea d'una durata distinta dalle cose esistenti, ed in cui sembrano le cose di esistere, è indelebile dallo spirito, così è indelebile dallo spirito stesso l'idea d'uno spazio immenso, in cui le cose tutte ci sembrano di esistere: ora noi abbiamo riguardato come meramente immaginaria la durata distinta dalle cose esistenti; dobbiamo forse dir lo stesso dello spazio immenso, in cui tutto ci sembra di esistere?

R. L'idea di un vacuo immenso, in cui ci sembrano di esistere le cose tutte, è un fenomeno costante per noi, ed è la condizione di altri fenomeni, come sarebbe quello del moto. Ma noi non abbiamo alcun motivo legittimo di credere l'esistenza di questo vacuo. Quando stabiliremo la vera natura dei componenti de' corpi, si vedrà chiaramente la non esistenza del vacuo.

D. Avete detto innanzi, che una serie infinita di condizionali senza l'assoluto è impossibile: dimostratemi questa proposizione.

R. Una serie infinita di soli condizionali è una serie d'effetti senza causa, e perciò impossibile. Ma una serie infinita di soli condizionali non differisce relativamente alla causalità da una serie finita: una serie infinita di soli condizionali è dunque impossibile.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Sia una serie infinita di soli condizionali rappresentata da questi cinque termini A, B, C, D, E, di modo tale che E non possa esistere se non esiste D, D non possa esistere se non esiste C, C non possa esistere se non esiste B, B non possa esistere se non esiste A; non essendovi in tal serie la condizione o la causa di A, se voi ponendo esistente la serie ponete l'esistenza di A, essendo A per ipotesi un effetto, ponete un effetto senza causa; il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Ora il numero de' termini della serie de' condizionali non influisce affatto nella natura della serie; in una serie di soli condizionali di cinque termini manca la causa del primo termine; in una serie di dieci termini manca ugualmente la causa del primo termine; lo stesso dee

dirsi di una serie di mille termini e di qualunque altro numero di termini: ciò è evidente. Quello dunque che si è dimostrato di una serie di cinque termini, è eziandio dimostrato di tutte le serie possibili, qualunque sia il numero de'termini che le compongono.

D. Da ciò che avete detto si deduce che debba essere esistente un Essere assoluto, ed in conseguenza Dio. Spiegatemi con chiarezza i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. Questi fondamenti sono i seguentt: 1. Non vi è effetto senza una causa; 2. Una serie infinita di effetti, in cui ciascun termine sia effetto dell'antecedente e causa del susseguente, o intrinsecamente impossibile: 3. Se esiste qualche cosa, l'assoluto esiste; 4. L'io esiste; 5. L'io non è assoluto; 6. Una esistenza condizionale e contingente ha per causa una causa intelligente.

D. La prima proposizione: non vi è effetto senza una causa, l'avete gia dimostrato: potreste dimostrarla in altro modo?

R. Un effetto è una cosa che comincia ad essere: l'idea d'una cosa, che comincia ad essere, è indentica con l'idea d'una cosa che è preceduta da' un altra cosa; l'idea di cosa preceduta è identica coll'idea di cosa prodotta.

D. Ma non potrebbe una cosa essere preceduta da una durata vacua di cose?

R. Abbiamo mostrato che una tal durata non può essere esistente. Quindi la nostra dottrina sul tempo somministra una dimostrazione del principio della causalità.

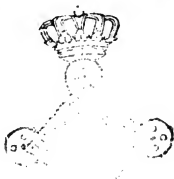
D. Passate in esame le altre cinque proposizioni, su cui è appoggiata l'importante dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. La seconda proposizione, come abbiamo mostrato, è una illazione evidente del principio di causalità. La terza è un'illazione evidente delle due prime. La quarta è una verità primitiva di fatto. La quantita ha bisogno d'una dimostrazione: questa consiste nella ripugnanza della natura del *me*, quale essa si mostra alla coscienza, colla natura dell'assoluto. *L'assoluto è immutabile;* poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa: egli dunque sarebbe in un certo stato antecedente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale, e si ammetterebbe così una serie di condizionali senza l'assoluto: il che abbiamo mostrato essere un impossibile. Fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire: *l'assoluto è immutabile.*

L'assoluto nulla può perdere e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere: *l'assoluto è dunque infinito.*

L'io non è immutabile, e l' io non è infinito. L'io non è dunque l'assoluto. La sesta proposizione si può dimostrare nel modo seguente. Posto il *me* si pone l'assoluto, ma posto l'assoluto non si pone il *me*, poichè l'*io* sarebbe in questo caso immutabile come l'assoluto. L'io non è dunque una sequela necessaria dell'assoluto: egli è non perchè l'assoluto è, ma perchè l'assoluto lo fa essere. Questa causalità, che non è una sequela della natura dell'assoluto, è il *volere*. *L'assoluto è dunque intelligente.*

D. Ma Dio si riguarda eziandio come creatore: su di che è appoggiato questo pensamento?

R. L'io è una sostanza. L'io incomincia ad essere per l'azione dell'assoluto. L'azione dell'assoluto fa dunque esistere delle sostanze. Una tale azione si chiama *creazione*. *Dio è dunque creatore.*

FINE DELLA IDEOLOGIA.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE

NEL TERZO VOLUME

CAPO I.

Dell' origine delle idee.

CAPO II.

Analisi delle idee dello spirito e del corpo.

CAPO III.

Analisi delle idee di unità, di numero, di tutto, d' identità e di diversità.

CAPO IV.

Analisi delle idee di sostanza, di accidente, di causa e di effetto.

CAPO V.

Delle idee del Tempo e dello Spazio.

CAPO VI.

Analisi dell' idea dell' Universo e di Dio.

CAPO VII.

Di alcuni errori della Volgare Ontologia.

CAPO VIII.

Dell'influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

FINE DEL VOLUME TERZO